HICHEM DJAÏT

PENSER L'HISTOIRE PENSER LA RELIGION



Penser l'Histoire, penser la Religion

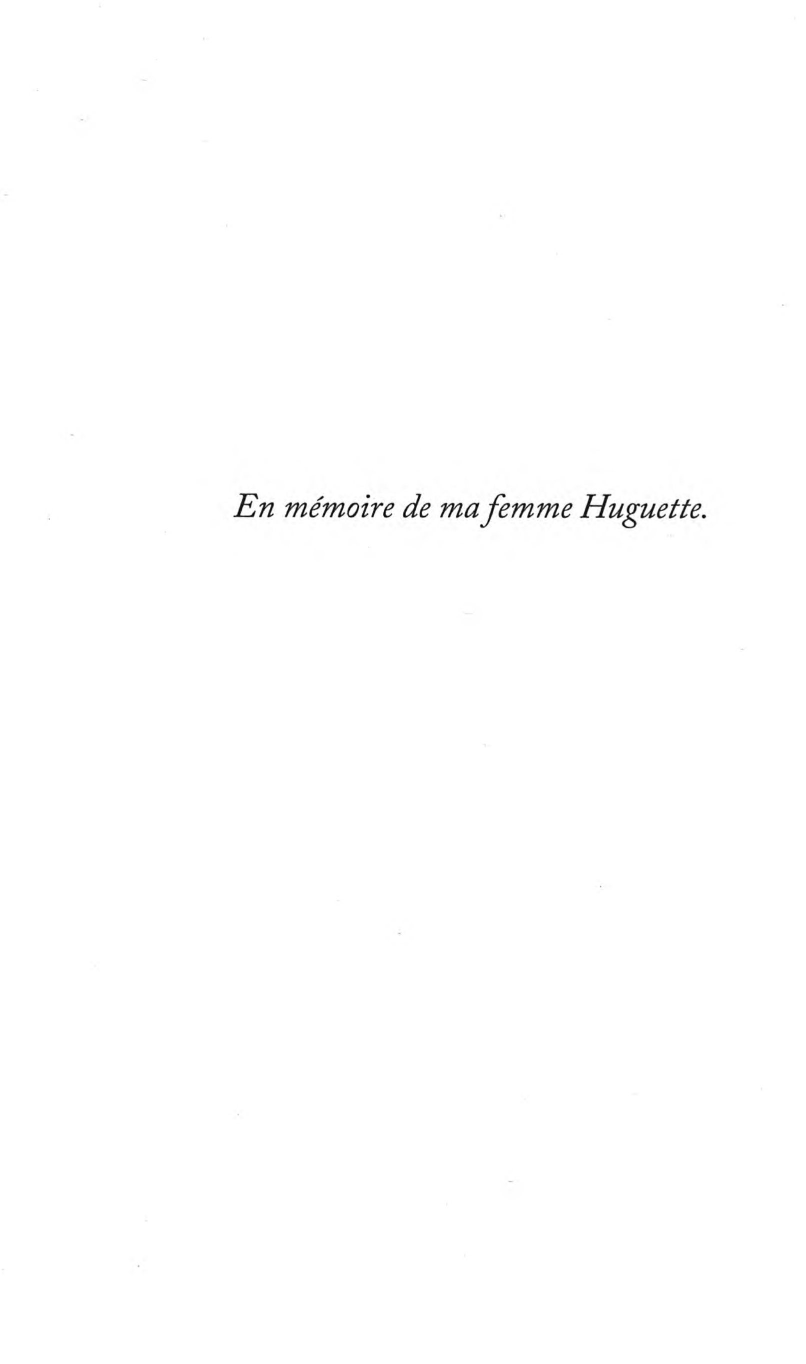
ISBN 978-9973-19-826-6

Première édition, 2021
6, rue Alain Savary - 1002 Tunis
BP 56 Tunis Belvédère
www.ceres-editions.com

Hichem Djaït

Penser l'Histoire, penser la Religion





En mémoire de ma femme Huguette.



Avant-propos

Ce livre est un essai qui voudrait explorer quelques fondements du monde historique et certes pas tous. Je me suis intéressé en particulier à deux des forces agissantes qui ont constitué ce monde, les migrations humaines et la religion. Je me suis arrêté là sans aborder d'autres questions tout aussi fondamentales, comme le problème de l'État, celui de l'économie, la constitution des sociétés ou bien l'art. Philosophes et historiens en ont approfondi l'étude depuis Ibn Khaldûn jusqu'à Braudel, Lévi-Strauss ou Hannah Arendt en passant par Hegel et bien d'autres. Mon intérêt pour le religieux est ancien, je veux dire le religieux dans l'histoire, notamment à travers mes recherches sur l'islam. Ici, j'élargis mes perspectives et je présente à ce sujet quelques idées de mon cru, mais surtout les idées des historiens et des philosophes qui m'ont précédé dont je synthétise les résultats. De sorte que ce livre garde un aspect pédagogique.

Historien, je me suis toujours intéressé à la philosophie dans tous ses aspects, notamment quand elle présente un

lien avec l'histoire. Par ailleurs, appartenant moi-même à deux cultures, pleinement assumées, l'islamique et l'occidentale, j'ai vogué entre les deux, choisissant mes exemples ici et là.

Ces deux cultures sont l'expression d'un seul monde, différent du monde de l'Extrême-Asie, tout au long d'une histoire très connectée. Ce qui ne m'empêche pas de m'intéresser à la culture de la Chine et de l'Inde et à leurs religions, pénétré que je suis de l'idée de l'unité de l'humanité. Mes lectures, à ce sujet, ont été vastes et diverses, aussi bien en ce qui concerne les sources que de très nombreux travaux. Les atteintes du grand âge ont fait que ces livres sont devenus mes compagnons, meublant ma solitude.

Je commencerai ici par définir et analyser deux problèmes d'histoire qui m'ont intéressé, à savoir celui des migrations et des conquêtes qui sont des ressorts fondamentaux de la dynamique historique, puis j'essaierai de cerner et de définir deux notions importantes mais qui demeurent floues, celles d'Occident et d'Orient à l'échelle mondiale. Dans la deuxième partie de cet essai, c'est la religion et le religieux qui tiennent la place centrale et qui représentent le thème le plus important du livre. Je me suis particulièrement intéressé aux origines et à l'évolution du christianisme en me fondant sur les écrits des historiens de la première moitié du XXe siècle, et tout autant à l'évolution de l'islam dans l'histoire mais aussi dans la pensée des théologiens et des philosophes.

Les rapports entre pensée philosophique et religion, je les ai étudiés en particulier pour ce qui est l'époque

moderne, en Occident notamment, car c'est là qu'est apparu le processus combien important de la critique de la religion et de son rapport avec la modernité, pour en arriver à ce phénomène unique dans l'histoire, « la sortie de la religion » dans une large partie du monde. J'ai donc analysé les lignes essentielles de la pensée qui a fondé cette critique, phénomène européen par excellence, de manière systématique et évolutive. C'est là un domaine où interfèrent l'histoire réelle et la pensée, dans la mesure où la pensée est dans l'histoire, mais où elle a pu peser sur sa marche.



Première partie

Deux problèmes d'Histoire



I. Migrations et conquêtes

Premières migrations

L'espèce Homo, on le sait, s'est formée en Afrique de l'Est, de l'Éthiopie à l'Afrique du sud. C'est là aussi qu'a émergé, il y a 300 000 ans, le *Sapiens* archaïque, l'homme moderne, le *sapiens sapiens*, n'étant apparu qu'il y a 100 à 50 000 ans. On a trouvé des spécimens du premier *sapiens* au Fayoum en égypte, au Maroc, et naturellement en Afrique de l'Est où il est apparu pour la première fois. Mieux encore : les paléontologues ont découvert en Chine un *Erectus*, vieux d'un million d'années, ce qui a posé un problème sur la possible diversité de l'origine de l'espèce Homo.

Mais le problème n'est pas là : il gît dans le fait que dès l'époque archaïque, l'Homo ou certains Homos ont éprouvé le besoin de sortir du berceau initial dans d'interminables marches à pied à l'intérieur d'une terre vide, peuplée essentiellement d'animaux. Y a-t-il eu des guerres de clans en Afrique, y a-t-il eu des raisons climatiques,

une insuffisance de nourriture ? On a avancé l'idée que les hommes suivaient les animaux dans leurs migrations. C'est plausible.

Le fait est que ces hommes se sont déplacés dans les zones les plus proches de l'Afrique, « le Proche-Orient » et un peu plus tard « le Moyen-Orient » : Iran du Nord, Anatolie, Haute-Mésopotamie où s'est créée la civilisation néolithique, après la fin des glaciations.

Mais le fait est cette extraordinaire capacité de l'homme, devenu *sapiens sapiens*, comme nous-mêmes maintenant, de se déplacer sur d'immenses distances.

Le besoin qui taraude, des conflits incessants sans doute du fait de notre nature même peuvent l'expliquer. Mais aller du Proche-Orient jusqu'en Europe de l'ouest, c'est tout de même une gageure, aller jusqu'en Chine ou à Java en est une aussi.

Il y a quand même probablement une tendance à bouger, peut-être sans nécessité nécessitante. On voit aujourd'hui des hommes qui bravent la noyade pour un avenir improbable. Mais ce quelque chose de proprement humain où il entre de la bravade, de la curiosité, de la volonté de changer, ici de place, mais plus tard de style de vie, ce quelque chose a peuplé à la longue toute la terre, a diversifié les peuples, a fondé tout simplement l'histoire comme mouvement incessant, comme dynamique entremêlant le rationnel et l'irrationnel.

Mais laissons de côté ces migrations archaïques, de faible ampleur, et même les premiers rushs vers les fleuves, à Sumer et en Égypte, et intéressons-nous à d'autres

migrations plus tardives qui ont joué un rôle historique majeur, en particulier celles des Sémites et des Indo-Européens, dont les effets et les réalisations sont encore présents. Les historiens ont reconstitué les choses par la langue et les religions. Les Sémites ont précédé et ils se sont établis au cœur du monde d'alors, le « Moyen-Orient ». Ce qui frappe au premier abord, c'est la proximité des langues dont certaines subsistent encore de nos jours comme par exemple l'hébreu et l'arabe, si proches. Mais dans le lointain passé, les ressemblances sont frappantes entre l'araméen, le phénicien, le cananéen et tout autant, mais plus faiblement l'akkadien et l'assyrien. Les spécialistes ont distingué l'ouest sémitique de l'est sémitique, c'est-à-dire celui d'au-delà de l'Euphrate, mais le fond reste le même : c'est du sémitique.

La première question qui se pose est celle de l'origine commune, de même d'ailleurs que pour l'indo-européen. Sauf que pour ce dernier, plus et mieux étudié, on a présenté des hypothèses plutôt acceptables, alors que nous n'avons rien de sûr à propos du berceau commun des langues sémitiques. Car il faut bien, à l'origine, un berceau commun, une dispersion plus tard des locuteurs, l'apparition des dialectes divers gardant des éléments communs bien plus perceptibles que dans le cas de l'indo-européen. Et qui dit berceau dit un espace de vie commune pendant un temps plus ou moins long. On a pensé à la péninsule arabique (Winkler), mais la géographie et la climatologie ne le permettent pas, car le dessèchement de l'Arabie a dû se faire avant les temps historiques ou préhistoriques.

Et la formation du sémitique commun par une seule peuplade a dû se faire au néolithique, puisque les Accadiens étaient présents en Mésopotamie déjà au IIIe millénaire, que les Amorrhéens vivaient très tôt en Syrie. Certains savants pensent que le noyau initial pouvait se trouver quelque part dans l'espace syrien. C'est déjà plus plausible que l'hypothèse de Winkler. Mais de quelle Syrie peut-il s'agir ?

À mon sens, il s'agit d'un espace de la Syrie intérieure, de son prolongement au sud soit le nord de l'Arabie, un espace quelque peu steppique et un peu désertique, mais où une peuplade ramassée sur elle-même pouvait vivre plus ou moins difficilement, peut-être ceux que les Néo-Babyloniens appelleront plus tard a-ra-ba-a, mélange de nomades, de semi-nomades ou même de sédentaires, même si cette appellation, aux temps historiques, s'était appliquée aux peuplades de l'ouest de l'Euphrate.

Mais pourquoi migrer à un moment donné ? Le besoin d'un mieux-être, le surpeuplement, des querelles sans doute et les débuts d'une différenciation dans le parler peut-être, ou dans la vie en société.

La Syrie méditerranéenne connaissait depuis longtemps déjà la civilisation néolithique, plus confortable pour l'homme, et naturellement la Haute-Mésopotamie. Les premiers arrivants s'y sont installés, mais les Accadiens se sont sumérisés, au niveau de la civilisation, non de la langue restée sémitique.

Ils ont appris l'agriculture et la vie urbaine et se sont singularisés par rapport à leurs cousins, en gardant leur

langue qui s'est distinguée quelque peu de la langue-mère. Avec les migrations dans les espaces syriens ou d'entre-deux, sur les bords Nord et Est de l'Arabie et dans le désert syro-arabe, beaucoup plus tard au Yémen, l'ouest sémitique s'est différencié de l'est sémitique, et en son sein et avec le temps il s'est étoilé en divers dialectes. L'éloignement du berceau initial, la diffraction des peuplades en des espaces définis, mais proches les uns des autres à l'inverse des Indo-Européens, dans une sphère limitée donc, à l'exception de l'Arabie qui devait être vide alors dans son centre, tout cela a permis que subsiste une proximité linguistique assez forte. Il y a une compacité géographique de l'espace sémitique qui diffère de l'immense dispersion indo-européenne. C'est peut-être cela qui a pu faire dire à Dumézil que les Indo-Européens sont les civilisateurs du monde puisqu'ils se sont étalés de l'Inde à la Scandinavie. L'Inde d'un côté, l'Europe de l'autre, deux grands espaces. Mais l'Inde nouvelle est venue un peu tard dans l'Histoire et l'Europe encore plus, alors qu'au cœur du monde originel, les Sémites se sont concentrés sur eux-mêmes pour créer très tôt une des premières civilisations et de grandes religions, sans compter au Moyen Âge la civilisation islamique dans « sa première grandeur » (Lombard).

La deuxième grande migration en ces époques lointaines mais tardives par rapport à la formation des premières civilisations, celles du Moyen-Orient et de la Chine, fut, au II^e^ millénaire, la migration des Indo-Européens. Le schéma initial est le même que pour les Sémites mais

mieux connu et plus étudié. Ici aussi, il y a eu un berceau qu'on situe dans la plaine russe au Nord du Caucase, plaine différente des steppes d'Asie centrale, celle des Mongols plus tard et des Turcs, autre migration à un moment postérieur de l'histoire. On peut se demander pourquoi une telle masse d'hommes, probablement de type néolithique, s'est rassemblée dans un tel endroit, parlant la même langue puis sans doute se différenciant avec le temps et pratiquant la même religion.

Ce qui est frappant aussi est qu'ils ont migré sur de très longues distances et par vagues et que cela s'est fait pendant un millénaire (-2000 à -1000). Les premiers se sont installés en Asie antérieure, en Anatolie : ce furent les Hittites qui ont fondé rapidement un empire organisé subissant l'influence du centre civilisateur mésopotamien, adoptant le cunéiforme dans leurs relations diplomatiques et pour leur bureaucratie. D'autres, comme les Kassites se sont installés un court moment en pleine Mésopotamie. Mais les deux branches les plus importantes sont celles qui sont descendues vers le sud : d'un côté les Iraniens, de l'autre ceux qui se dirigèrent vers la plaine de l'Indus par le Turkestan ou l'Afghanistan actuel : deux peuplades apparentées à l'origine, peut-être évoluées et attachées à leur identité religieuse et raciale. D'un autre côté, il y avait ceux qui se sont dirigés vers l'Europe méditerranéenne au premier chef, la Grèce puis l'Italie, ou même plus tard vers « la Borée » comme l'appelle Hérodote, ce Nord inconnu et sauvage jusqu'en Scandinavie et en Irlande. Tous les peuples européens, les Italiotes, les Celtes, les Germains

en sont issus. Ils ont dû trouver des autochtones d'ancienne installation, peu nombreux probablement, avec lesquels ils se sont mélangés mais qu'ils ont absorbés sur le plan culturel, c'est-à-dire linguistique, religieux et dans l'organisation de la société. En Inde, toutefois, les migrants ont agi avec la plus extrême violence, sans doute parce qu'ils ont trouvé sur place une civilisation déjà constituée sur le modèle sumérien, avec ses villes dont Mohenjo-Daro, son agriculture, ses classes dirigeantes. Ils l'ont impitoyablement détruite. Ce fut une conquête plus qu'une migration.

Peut-être étaient-ils nombreux et avaient-ils trouvé une population nombreuse, peut-être aussi, parmi les autres peuplades indo-européennes, étaient-ils religieusement plus évolués et transportaient-ils avec eux tout leur système religieux, avec ses dieux, ses rites et leur structure sociale déjà en germe. Sans doute, aussi un problème racial s'est-il déjà posé, les caucasiens étant de peau claire et les autochtones de peau sombre, même dans la plaine indo-gangétique, et encore plus sombre quand on descend vers le Sud. Il y a eu fatalement des mélanges dès le départ, mais moins prononcés dans les catégories supérieures, ce qui explique que, plus tard les Brahmanes auront un teint mat donnant davantage que les autres sur le clair. Ce n'est pas le cas des Iraniens qui ont dû trouver un peuplement moins dense, avec qui ils se sont mélangés sans problème. Ce n'est pas non plus le problème des Européens qui se sont mélangés avec les peuplades préexistantes, peu nombreuses, et déjà à peau claire du fait de la latitude. Ce que je veux souligner

est que la branche indienne s'est montrée la plus conservatrice pour ce qui est de son patrimoine culturel transporté dans sa migration, la plus dominatrice sur le plan social, et il faut le dire, carrément raciste. C'étaient des colonisateurs avant la lettre. Les Vedas divisent la société en quatre groupes hiérarchisés, mais plus tard les castes hindouistes ont accentué à un degré extrême cette tendance jusqu'à l'absurde. On aura beau expliquer cela par le pouvoir du religieux (L. Dumont), on ne saurait biffer d'un trait la volonté très terrestre et très humaine de domination sociale et raciale, qui s'est accentuée lors du passage du védisme à l'hindouisme, qui a duré longtemps et qui perdure encore. Dumézil, avant lui Meillet et Benveniste et d'autres savants allemands dont l'un d'entre eux s'est opposé à ses thèses, a consacré sa vie à l'étude de ce qu'il appelait l'idéologie indo-européenne qu'il a trouvée partout, en Inde, chez les premiers romains, en Scandinavie, en Irlande et ailleurs. Son œuvre est grandiose. Il part de l'idée que dès l'origine il y a eu une idéologie trinitaire de spécialisation qui s'est conservée au cœur des religions qu'il a étudiées de près, principalement dans la Rome primitive et chez les germano-scandinaves. C'est une idéologie parce qu'elle n'est pas toujours appliquée à la réalité sociale mais elle s'est conservée dans les formes archaïques des religions, toujours éminemment conservatrices. Les trois éléments sont la souveraineté, la guerre, et le travail, agricole notamment. Les dieux védiques incarnent cette hiérarchie et cette spécialisation, les premiers dieux romains (Jupiter, Mars, Quirinus) aussi. Et puisqu'on trouve cette trinité un peu partout où se sont

installés les Indo-Européens, cela ne peut provenir que du fond commun, celui d'avant la dispersion. D'où une recherche inlassable de cet héritage. De fait, l'idée est simple et plausible, mais l'effort de Dumézil consiste dans sa volonté de la débusquer un peu partout, d'où une œuvre gigantesque et peut-être inutile de traque infinie. Il reste le fait historique que l'Inde a appliqué dans la réalité sociale cette hiérarchie trinitaire, à l'origine simplement religieuse dans les Védas ; elle a multiplié les hiérarchies et la spécialisation avec l'hindouisme, comme je l'ai déjà souligné. Ce qui est religieux à l'origine, partout chez les Indo-Européens, est devenu idéologie, mais s'est transformé dans l'Inde en réalité. En fait, et quoi qu'on en ait dit (Louis Dumont), le religieux exprime quand même une volonté humaine et des passions humaines mais sublimées. Il justifie et légitime des représentations humaines mais incarne aussi des espoirs, des idéaux et beaucoup d'imaginaire. La Grèce, dans l'œuvre de Dumézil, est quasiment absente. C'est qu'elle a sa spécificité soulignée à la fois par Dumézil et par Vernant, spécificité relevant des influences minoennes, phéniciennes, anatoliennes et proche-orientales, sans quoi la physique et la philosophie grecques n'auraient pas existé. Ces migrations premières ont été constitutives de l'Histoire. Et à l'exception du cas de l'Inde, elles furent pacifiques, formatrices de l'humanité première. D'autres poussées vont avoir lieu plus tard, dont certaines furent créatrices d'empires et de civilisations, mais dans la majorité des cas, ce furent des invasions, des migrations armées, une fois les États constitués.

Les migrations-invasions

Les premières migrations ont été un élément majeur dans la construction des premiers peuples et dans le peuplement de la terre, y compris la migration première en Amérique arrivée très tôt au temps du paléolithique. Les autres dans le « Vieux monde » se sont produites aux temps historiques et ont constitué le premier moment de l'Histoire. Des empires se sont formés, de vastes ensembles à la population hétérogène autour d'un peuple dominant. C'est le cas de l'Empire romain à partir du IIe siècle, du chinois et, avant eux, de l'Empire perse. Ce sont des ensembles organisés évoluant dans la longue durée dont il faut exclure, à mon sens, l'éphémère Empire assyrien qui fut un pouvoir simplement prédateur. L'empire d'Alexandre se disloqua à la mort de son fondateur, mais les États successeurs, surimposés à des espaces déjà organisés, l'Anatolie et « l'Orient » en particulier, ont eu une importance majeure dans l'hellénisation de « l'Orient » qui se poursuivit même après la conquête romaine. Ces empires n'ont pas vraiment produit des migrations mais des pouvoirs surimposés, une occupation militaire et bureaucratique, une occupation légère sans vrai peuplement important, mais une influence quelquefois profonde au plan culturel. C'est le cas notamment de la romanisation et de l'hellénisation qui convertit les élites des peuples conquis à leurs valeurs, à leurs langues, en un mot à leur civilisation. Ces vastes ensembles créateurs de villes, encourageant la sédentarité dans les campagnes, produisant

des richesses stables, ont créé fatalement des convoitises de la part des peuples du dehors, nomades ou sédentaires non organisés ou mal organisés, moins pourvus en richesses matérielles, regardant avidement le luxe des Empires. Ce sont des hommes des steppes ou des déserts ou même des montagnards dont les conditions physiques de leurs lieux de séjour ne permettent pas l'épanouissement. Ils ont représenté une menace permanente pour les civilisations constituées durant les deux millénaires d'après l'ère chrétienne et même dès avant de quelques siècles. Populations guerrières ou qui sont constituées comme telles. Les empires les ont posées comme barbares, c'est-à-dire hors empire et comme non « civilisées », bien qu'en fait possédant une culture, un genre de vie, un ordre donné chez eux, basé en général sur le tribalisme ou des fédérations de tribus. Quand ils se dotent d'un ordre quelconque, autour d'un chef, d'une religion ou d'une loi, ils se montrent dès lors capables d'envahir les empires, voire de les détruire mais, à la longue, ils construisent avec les peuples conquis un nouvel ordre.

C'est là un phénomène majeur dans la dynamique de l'histoire. Ces peuples sont notamment les Germains, les Arabes, les Turcs, les Mongols puis les Turkmènes, successivement. On a pu dire que les Germains ont subi la poussée de peuplades issues de la steppe asiatique, notamment des Huns. Il est vrai que les Goths séjournaient à l'origine aux bords de la Mer Noire, et qu'ils se sont déplacés vers l'Ouest. Mais d'autres Germains se trouvaient déjà dans leurs plaines et leurs forêts germaniques

beaucoup plus tôt, puisque Tacite nous en a informé dès le Ier siècle, que le *limes* romain a été fondé sous l'empire, annexant la rive droite du Rhin, que bien avant une peuplade nordique voulait envahir Rome et fut détruite par Marius. Dès que l'empire d'Occident s'est affaibli de l'intérieur, des Germains y ont pénétré, ont reçu l'*hospitalitas* romaine et plus tard, des éléments furent intégrés à l'armée romaine. Mieux encore, au moment où l'empire allait succomber, ce fut un général germain, Stilicon, qui opposa une forte résistance aux envahisseurs. L'invasion germanique était préparée depuis longtemps et, dans les cas semblables plus tardifs, c'est toujours l'affaiblissement des empires qui la rendait possible, en sus d'une transformation interne quelconque des « Barbares ». Le cas des invasions puis des installations germaniques est bien connu. Ils ont fondé des royaumes, ont adopté lentement des usages romains, se sont christianisés et, avec un temps long d'un millénaire ont créé l'Europe, qui est une structure tout à fait différente de l'Empire romain et qui reste une énigme historique du fait de son développement exceptionnel aux Temps Modernes. Une structure lente à se faire, avec des vides temporels, un mélange de peuples, un sang nouveau qui a ranimé, mais à la longue seulement, cet espace. Comment se fait-il que cette Europe, formée de peuples divers, de royaumes qui se sont transformés en nations particularisées, a créé la modernité ? Était-ce cette longue occultation, sa polyvalence nationale comme dit Hume, une diversité au sein de l'unité religieuse ou, comme dit Hegel, deux principes féconds-germanisme et

christianisme – qui ont fait l'histoire de l'Europe. La modernité est une autre affaire que nous étudierons plus tard et qui est venue quand l'Europe s'est constituée par l'effet d'une synthèse historique. Dans une autre région du monde, à une faible distance se produisit le phénomène des conquêtes arabes avec l'apparition de l'islam, au cœur même du vieil Orient. Ce phénomène est lié à l'apparition d'une religion, l'islam, et dans une zone qui jusque-là a joué un rôle peu important dans l'histoire du Proche-Orient. Des indications font apparaître que les Arabes existaient au - IX^e^ siècle, plus tard un de leurs chefs a pu aider Cambyse à traverser le désert pour conquérir l'Égypte (Hérodote). Le Yémen, avec ses particularités et comme zone de sédentaires est apparu avec des structures comme la royauté, l'écriture, l'agriculture, formant une zone civilisée dès le - VII^e^ siècle. L'Arabie n'a pas subi d'invasion du fait de son peu d'attractivité pour les Empires sédentaires (Égypte et Croissant Fertile). Monde de déserts et de steppes parsemé de quelques oasis, mais peuplé de tribus nomades en son centre, sur de larges distances. Tribus structurées et guerrières. Une langue a incubé et une religion polythéiste unifiante, et aussi des rites particuliers de type naturaliste de demande de pluie (le *ḥajj*). Ce n'était pas une zone entièrement barbare au moment de l'apparition de l'Appel muhammadien, parce qu'elle était entourée des civilisations sédentaires et pénétrée par elles, plus ou moins. L'homme qui transforma son destin n'était pas à l'origine un chef guerrier ni le fondateur d'un État achevé, mais un prophète visionnaire, pénétré de sa

mission, qui appelait à une mutation religieuse dérivée du judéo-christianisme. Refusé après une large prédication par sa patrie, la Mecque, il fut accepté comme podestat (arbitre) par une autre ville plus au Nord (Médine). Il comprit alors que sa religion ne pouvait s'acclimater, tout au moins dans l'Ouest arabique, que par la force armée. Il voulait sans doute imposer sa religion davantage qu'unifier politiquement les Arabes, mais l'expansion de sa religion, avec son credo, ses rites, sa législation, son contenu moral, entraîna une véritable unification des Arabes, phénomène quasi miraculeux dans sa rapidité. C'est qu'il acquit, à Médine, de l'autorité et un pouvoir. Il n'avait cependant pas fondé d'État, mais un embryon d'État attaché à son charisme prophétique. L'islam a pénétré en Arabie des régions lointaines, mais superficiellement. Peu avant sa mort et peu après (632), des tribus ont apostasié mais d'autres se maintinrent dans le refus de l'islam. C'est ce qu'on appelle la *ridda*, qui est plus qu'une apostasie, une espèce de refus et de la religion et de l'autorité étatique instaurée après la mort de Muḥammad par l'institution califale. C'est à ce moment qu'on peut parler de la naissance d'un État dans la foulée de la prédication religieuse dans la mesure où toute l'Arabie a été balayée par les armées de Médine et convertie ou reconvertie presqu'en son entier. Un État qui n'accepte pas la rébellion et la dissidence et doté de moyens militaires légués par le Prophète qui jusque-là ne contrôlait vraiment que l'ouest arabique et, pour le reste, opérait par un charisme personnel lié au surnaturel. Mais ses disciples ont tenu avec vigueur à

sauvegarder son legs, l'islam, et, perdant le charisme, ils adoptèrent le choix d'un État à l'effectivité réelle, exigeant l'obéissance et l'obtenant. Je ne suis pas sûr, je ne crois même pas que le Prophète, de son vivant, ait voulu une expansion à l'extérieur. C'est qu'après le refus juif et chrétien d'Arabie d'adopter l'islam, il s'est focalisé sur son monde arabe polythéiste et s'en serait probablement tenu là.

C'est parce que ses successeurs, après la *ridda*, ont compris qu'il serait difficile d'islamiser vraiment toute l'Arabie, ce sous-continent difficilement contrôlable, qu'ils lancèrent les conquêtes à l'extérieur. L'islam doit être appris aux Arabes, il postule une vie en commun. *C'est une conquête voulue pour la sauvegarde de l'islam chez les Arabes*, et non pour l'expansion de l'islam chez les peuples soumis. Conquête organisée donc, partant d'un seul point, Médine, et qui a mobilisé yéménites sédentaires, grosses tribus nomades, habitants des villes du Hijâz. Et non pas des hordes de chameliers s'abattant sur les riches plaines, erreur totale de l'imaginaire populaire occidental. Nous reparlerons plus en détail de cette question.

C'est bien là l'originalité de la conquête arabe par rapport aux Germains, divisés en royaumes et sans centre d'impulsion idéologique. Les Arabes, eux, ont fondé un empire organisé sur les décombres des deux empires de ce temps. Le fait que leur langue a atteint sa maturité, que la religion nouvelle avait sa pertinence, que l'esprit guerrier, hier désordonné et tournant à vide, subsista en se disciplinant, que l'élite islamique dirigeante se montra

remarquable, en suivant les pas de son maître, en diffusant son message, cela explique la réussite d'une si remarquable entreprise. De fait, l'installation des Arabes en pays conquis ne se fit pas par dissémination des envahisseurs dans les riches plaines alluviales d'Égypte et de Mésopotamie et de même dans l'ensemble syrien, mais par concentration dans des villes-camps neuves où ils pouvaient garder leur identité, apprendre à vivre leur islam ensemble et retenir leurs capacités militaires pour continuer leur marche conquérante.

D'où l'extension de leur domination jusqu'aux extrémités de la Chine à l'Est et en Espagne à l'Ouest. C'était donc un empire purement arabe et où les Arabes seuls étaient musulmans, ne se souciant pas de répandre leur foi, qui a atteint son apogée sous les Omeyyades qui surent le gérer et l'organiser d'admirable façon.

Durant tout le « Moyen Âge » se déployèrent des migrations armées constitutives de pouvoirs, que ce fût en Occident et son propre Orient ou dans l'Extrême-Orient, c'est-à-dire l'Islam et l'Europe d'un côté, la Chine de l'autre. Ce fut un mouvement incessant des steppes d'Asie centrale. Tout un mouvement vers les civilisations sédentaires du sud ou de l'ouest. Une portion de l'humanité, rejetée par la force des choses du festin universel des sociétés organisées, frustrée par la nature davantage que par son incapacité, continua le mouvement historique des migrations, phénomène constant depuis la nuit des temps par quoi se constitua la configuration de l'humanité future aussi bien qu'ancienne.

Des Turcs occidentaux aux Mongols de l'Est, des Hongrois, Bulgares, Normands aux Berbères du désert ou de la montagne, tout un mouvement se mit en place durant ce « Moyen Âge » d'un millénaire qui, à l'échelle planétaire, est celui d'une poussée d'humanités solidifiées plus tard en nations installées ou en empires fugaces ou plus durables.

Les Barbares se civilisent après avoir saccagé. C'est le cas des Normands à l'ouest et des Hongrois. Plus important fut l'entrée en Islam des peuples turcs à peu près à la même époque. Aux XI^{e}-XII^{e} siècles, les Seljoukides s'emparent du domaine califal central, soit l'ensemble irano-irakien. Ils dépossèdent le calife de son pouvoir et se partagent toute l'aire de son ancienne autorité. Certes, ils s'islamisent et ne suppriment pas le califat lui-même devenu symbole religieux dispensateur de pouvoir. Ceux-ci sont ce qu'on appelle les Grands Seljouks. Mais dans la foulée de leur pénétration, il y avait des tribus seljoukides gardant leur tribalisme originel, qui se sont dirigées vers l'Anatolie où ils continuèrent leur marche pendant quelques siècles. Il faut donc séparer les deux phénomènes, comme l'a bien montré Cl. Cahen. Et si les Grands Seljouks disparurent du centre de l'Islam, après l'avoir réorganisé, les tribus finirent avec le temps par fonder l'Empire ottoman.

Plus à l'Est, au XIII^{e} siècle, apparut le phénomène mongol. La Horde d'Or installée dans la plaine russe n'eut pas un destin pertinent en raison du vide où ils se sont installés. Plus importantes sont les deux branches qui se sont emparées des deux empires asiatiques, le chinois et

l'islamique, c'est-à-dire l'ensemble irano-irakien. En Chine, ils maintinrent la fonction impériale et s'installèrent pour un temps. En Islam, ils détruisirent le califat, particulièrement affaibli, et par ailleurs de nature religieuse auquel ils ne pouvaient donc se substituer, mais ils ont gardé pour eux la gestion de l'ensemble irano-irakien. En gros, ici et là, en Chine comme en Islam central, ils purent se maintenir en gardant les structures antérieures, à l'exception du califat, irrémédiablement détruit.

Koulibay acquit du prestige, il n'avait plus rien du barbare mongol qui longtemps fut la hantise de la Chine. Pour la Perse, Hodgson parle de l'âge du « prestige mongol ». Les Ilkhâns s'islamisèrent à la longue, les empereurs mongols se sinisèrent, même si l'historiographie chinoise postérieure leur aura été défavorable. Dans l'imagerie historique, on accola aux Mongols l'image de Barbares sanguinaires par excellence. Ceci est dû à leur manière de combattre, à l'extension rapide de leurs parcours, image qui s'applique surtout aux Mongols de la Horde d'Or, installés dans la steppe russe et ayant menacé Vienne. Mais il reste vrai que leur apport culturel et religieux fut insignifiant, il n'a été utile qu'au départ au temps de Genghis Khân mais pour eux-mêmes, soit pour unifier les tribus, leur loi étant inexportable dans le monde civilisé, la Chine et l'Islam.

S'ils jouèrent un rôle, c'est au sein de ces empires, sans apport pertinent, en endossant l'habit des anciens gouvernants. Ailleurs, l'extension spatiale, qui peut impressionner, reste parfaitement insignifiante. Elle n'apparaît à la lumière de l'histoire que quand les Russes ont constitué

leur pouvoir et qu'ils les ont chassés grâce à leurs cosaques et qu'ils furent réduits à la condition de Tatars très minoritaires. En fin de compte, le phénomène mongol en soi n'a rien fondé. Même avec Tamerlan, Turkmène mais se disant d'ascendance mongole et descendant de Genghis, il y eu une aventure militaire foudroyante dans l'Asie musulmane et en Inde, ponctuée de cruautés et se posant en puissance invincible ; mais à sa mort, son empire personnel fondit comme neige au soleil. Le seul point positif, advenu plus tard, fut l'œuvre de ses descendants islamisés et dispersés dans de petites principautés, mais dont l'un deux, Bâbur, fonda l'Empire indien des Moghols, entendons des Turkmènes, par un coup de chance et qui, dans ce cas, fut une réalisation grandiose. Alors que leur ancêtre détruisit le sultanat musulman de Delhi, eux créèrent une structure durable et qui marqua l'histoire de l'Inde, et c'était un pouvoir musulman.

Ici se pose un problème qui concerne l'islam. Pourquoi la religion islamique est-elle ou la crut-on particulièrement apte à porter des constructions politiques ?

C'est que dès l'origine elle fut liée à la chose politique et militaire. Le Prophète, ayant longtemps prêché dans sa ville comme dans un désert, considéra qu'il ne pourrait imposer sa religion que par l'action politique et militaire, ses congénères ne comprenant que le rapport de forces et son monde étant un monde guerrier. Ainsi fut élaborée la notion de *jihâd* ainsi que celle de martyr pour la foi (*shahîd*), de même celle d'obéissance au Prophète et à ses successeurs. Ceux-ci montrèrent de remarquables capacités

politiques et d'organisation. Les peuplades de tous bords de la steppe, turcs en général, considérèrent que l'islam offrait toutes les possibilités de prise de pouvoir, de mise en place d'institutions, et surtout d'expansion au nom du *jihâd* et de la foi, c'est-à-dire de conquêtes, d'où les fameux *ghâzis*. Les choses se sont faites par vagues continues à partir du Caucase pour l'Égypte des Mamelouks et des steppes d'Asie centrale pour les Turcs dès avant. Et les sociétés islamiques considéraient que leurs dirigeants devaient être musulmans, quelle que fût leur race ou même leur condition d'homme libre ou d'esclave. Sauf pour ce qui était du califat dévolu à la famille du Prophète et à sa tribu de Quraysh. Ceci contrairement à l'Empire romain qui pouvait être détenu par n'importe quel général chanceux.

Jusqu'à l'époque moderne, ainsi fonctionnèrent les choses en Islam. Les Ghaznévides, d'origine turque, fondèrent un empire en Iran oriental et dans l'actuel Afghanistan, conquirent le Pendjab et finirent par s'y installer, refoulés qu'ils avaient été par de nouvelles forces dans leur centre d'origine. Autre exemple à signaler : une dynastie d'esclaves prit possession de Delhi et fonda le sultanat de Delhi qui connut une large expansion dans le sous-continent, jusqu'au Deccan.

Dans un certain sens et à l'exception de l'Antiquité, on peut dire que du VIIIe au XIXe siècle, l'Inde ne connut comme pouvoirs organisés que ceux des musulmans. D'abord de petites zones, le Sind, ensuite le Pendjab, puis une domination généralisée avec le sultanat de Delhi et l'empire moghol.

L'Inde est mère des religions, c'est un monde axé sur le religieux, son épine dorsale, mais elle n'est pas douée pour la chose politique comme structure unifiante. Ce sont donc les musulmans qui s'en firent la spécialité. Mais là ils se heurtèrent au socle religieux. L'Inde ne s'islamisera que partiellement, l'islam ne l'a pas absorbée en son entier contrairement aux cas de l'Iran, de l'Égypte, du Maghreb, de l'Asie centrale, et même très partiellement de l'Europe ottomanisée. Le mode migratoire armé continua : au début du XVI[e] siècle, des tribus turques nouvelles liées au soufisme fondèrent en Iran l'Empire safavide, particulièrement brillant dans l'ordre de la civilisation et qui imposa le shi'isme comme religion de l'État et de la société. À l'autre bout du monde musulman et dès le XI[e] siècle, les tribus berbères montèrent de leurs déserts ou dévalèrent de leurs montagnes pour constituer des empires au Maroc, s'étendant à l'Espagne et au reste du Maghreb, toujours au nom de l'islam et selon le standard islamique. La théorie de la *'asabiyya* d'Ibn Khaldûn, soit la solidarité tribale comme fondement de la prise de pouvoir, il la doit à son expérience marocaine, mais il la généralise sur un plan théorique. Il en fait le fondement de la constitution des États. Mais sa *'asabiyya* n'est rien d'autre que les liens de sang tribaux, normaux dans toute structure tribale et son système n'est rien de plus que l'expression des migrations armées projetant des peuplades, où que ce fût, sur les plaines riches. Il se trouve que du XI[e] au XIV[e] siècle, ce phénomène se produisit au Maroc et donna les dynasties almoravide, almohade puis mérinide. Mais la solidarité

tribale ne suffisait pas pour les asseoir, elles eurent, comme ailleurs, recours à l'islam, à se légitimer par l'islam, selon leur interprétation.

Leur ruée vers le Nord, soit l'Andalus, se fit en son nom. La *'asabiyya* n'est que l'expression d'une force cohésive et n'est normale que pour les peuplades de l'histoire provenant des zones défavorisées mais on peut élargir le concept, au-delà des liens du sang, à toute forme de solidarité organisée pour la prise du pouvoir.

Plus important sans doute est le besoin de mieux-être, moteur essentiel des conquêtes et des migrations ou le caractère ressenti comme insupportable de leur condition. Car en temps normal et à l'origine, les États s'étaient constitués à partir de la cité ou à partir d'une royauté organisatrice et sacrée.

Je n'ai pas besoin de reparler longuement de l'Europe. Car là aussi les envahisseurs ont fini par s'installer et se christianiser. C'est le cas des Normands, des Hongrois, des Bulgares, des Serbes qui avaient tant menacé l'Empire byzantin. Ils trouvèrent place en Europe, petit continent, structuré géographiquement en bassins où pouvaient se loger de petits peuples venus d'ailleurs, c'est-à-dire d'Asie. Car depuis la nuit des temps, avec les Indo-Européens, et même bien avant avec le *sapiens sapiens*, l'Europe fut le déversoir de l'Asie, comme bien avant encore, au temps des origines, l'Asie fut le déversoir de l'Afrique. Plus récemment, en notre temps, l'Amérique reçut les flux de l'Europe, comme il convient de citer les migrations bantoues en Afrique.

Ainsi l'histoire, dans ses fondations et sa dynamique, est-elle une recherche des espaces pour l'homme, un mouvement incessant des humanités diverses. Il n'y a aucune raison, à mon sens, pour que cela cesse, même s'il y a eu une stabilisation de l'humanité et qu'aux empires ont succédé des nations, que se sont formées des identités solides, un certain ordre, bien relatif cependant, de l'humanité actuelle.



II. Un monde scindé : Occident et Orient

On peut diviser le monde ancien en deux parties : un Occident et un Orient. D'un côté, l'Égypte, la Grèce, l'Anatolie, le Croissant Fertile, l'Iran, l'Afghanistan actuel, voire l'Inde, mais aussi la steppe russe et la Péninsule européenne, celle-ci au départ quasiment vide ; de l'autre le monde chinois, c'est-à-dire tout l'Extrême-Orient, de l'Indochine au Japon, axé sur lui-même et qui constitue l'autre moitié du monde, un monde en soi.

L'Afrique, en dehors de sa bordure méditerranéenne, était restée pendant longtemps, trop longtemps sans doute, hors du monde historique et ceci pour des raisons géographiques, séparée qu'elle était du reste par deux océans, par le Sahara et dont l'accès à l'Égypte était difficile.

Les notions actuelles d'Orient et d'Occident sont relativement récentes. Elles proviennent de la division de l'Empire romain en deux parties et auparavant des guerres médiques, selon Hérodote qui oppose l'Asie à l'Europe, et non de la très longue durée historique. On peut dire

aussi que la notion de Moyen-Orient est encore plus récente : elle provient, tout comme celle d'Extrême-Orient de la centralité européenne moderne et de l'expansion européenne. C'est un homme, l'amiral Mahan, qui a inventé ces appellations, popularisées par la suite.

Le « Moyen-Orient », au sein du vaste Occident planétaire que j'ai défini, a été le centre du monde depuis le néolithique, en passant par les civilisations fluviales, par la création des grands empires premiers, puis par l'hellénisme, la domination romaine, la naissance des religions monothéistes, l'Empire islamique et sa civilisation, au moins jusqu'au XVe siècle sans compter l'Empire ottoman, celui des Safavides et des Grands Moghols, à un stade plus tardif.

La part occidentale de ce Grand Occident a dû son éveil à Rome, trois mille ans après la constitution des civilisations fluviales. Mais l'expansionnisme romain démesuré s'est fait principalement en direction de l'Est et de telle manière que sa partie orientale, avec bientôt pour centre Constantinople, est devenue prépondérante en puissance, en civilisation et parce qu'elle a pu se maintenir, alors que la *pars occidentalis* s'est effondrée puis s'est reconstruite de manière différente. Ce fut une autoconstruction d'autre chose. Mais celle-ci fut tardive et lente, et il se peut que la nouveauté, due aux Barbares, ait consisté dans la destruction des structures antérieures de civilisation, à une espèce de table rase, puis à la mise en place d'un ordre nouveau suivi d'une lente récupération du passé latin, formant une synthèse originale.

L'Europe a dû s'inventer par ses propres moyens et elle fut la dernière-venue des civilisations, débarrassée de la pesanteur d'un long passé. Mais quand, vers le XVe siècle, elle a émergé vraiment, c'est l'Italie qui fut l'élément civilisateur, comme Toynbee l'a bien vu. Et cela, entre autres raisons, parce que l'Italie, enfoncée dans la Méditerranée, a noué de fortes relations avec le « Proche-Orient », soit Byzance et l'Islam méditerranéen et que l'empreinte romaine y était plus forte qu'ailleurs.

De nouveau, on retrouve ce « Moyen-Orient », non plus comme centre créatif de la civilisation depuis très longtemps, mais cette fois comme carrefour de tous les influx provenant de l'Orient du monde, Chine et Inde, celle-ci étant l'entre-deux mondes, mais qu'on peut rattacher à la zone occidentale par maints aspects.

Avec les Grandes Découvertes, le « Moyen-Orient » a perdu tout rayonnement civilisateur et le dialogue, commercial au départ, s'est instauré entre l'Extrême-Occident et l'Extrême-Orient.

Malgré cela, il convient de revenir quelque peu sur l'origine des choses : la naissance des civilisations fluviales redécouvertes par l'Europe du XIXe siècle à la recherche des ancêtres historiques de l'humanité. On a l'impression que dès lors que la nature a rendu possible l'exploitation des deux fleuves de Mésopotamie ou que la régularité des crues du Nil s'est fixée à un moment donné, il y a eu dans ces zones comme un rush d'hommes, comme un puissant afflux de toutes parts. En Égypte des Badaréens, des Sémites, des Libyens ; à Sumer des peuples d'Iran du sud,

et sans doute même des gens du Nord mésopotamien ; de toutes parts aussi, des Sémites du désert, à mesure que les choses s'organisaient techniquement et humainement.

Et tout d'abord, le fleuve permet une abondance de récolte très supérieure à celle du Néolithique. Non seulement donc, il est attractif pour des hommes venus de partout, mais aussi la régularité des récoltes permet à la longue un essor démographique important. C'est ainsi que les sémites de l'Ouest ont migré massivement en Mésopotamie (les Accadiens) et se sont installés au centre du pays des fleuves, cela pacifiquement.

Suit alors l'organisation du travail humain, absolument nécessaire en raison de la complexité des choses, de la distribution de l'eau, de la nécessité d'une main-d'œuvre abondante appelant ordre et bureaucratie et par la suite la nécessité de l'État, de plus en plus contraignant, et à la longue, en Égypte notamment, surplombant la société, s'élevant bien au-dessus d'elle de par la divinisation du Pharaon.

L'Égypte, il est vrai, pose problème à l'historien. Alors que Sumer s'est subdivisée en plusieurs Cités-États, Uruk, Ur, Lagash, etc., l'Égypte, après la phase des nomes, s'est subdivisée en deux grands espaces territoriaux, le Nord et le Sud.

Cette dualité s'est maintenue longtemps, même après l'unification. Les premiers empires se sont installés au bord du delta, donc au Nord, à Memphis. Le Nouvel Empire s'est déplacé en Haute-Égypte, à Thèbes. Le pschent du Pharaon retient lui-même la dualité et sa symbolique.

Les contraintes géographiques et sans doute la nature du peuplement ont imposé au départ cette dualité, mais avec l'unification elle fut effacée tout en en maintenant le souvenir. Il reste vrai cependant que la vallée du Nil est une et donc comme l'a dit un éminent géographe égyptien, Jamal Himdane, qu'il existe une personnalité égyptienne. L'on pourrait même parler d'un particularisme égyptien qui s'est maintenu jusqu'à l'époque contemporaine, d'où les hésitations de ce pays à entrer dans le courant de l'arabisme à un moment donné. D'où surtout le maintien de la civilisation et de la religion égyptienne avec l'institution pharaonique durant trois mille ans, phénomène unique dans l'histoire, avec certes des intermèdes dont le plus important, l'invasion des Hyksos, a été surmonté.

Ce n'était pas le cas de la Mésopotamie. D'abord démarrant du sud et créative avec Sumer de qui les Accadiens ont pris les éléments essentiels en matière de civilisation, elle fut de par sa position de carrefour l'objet de maintes invasions. Mais de ce fait même, elle a diffusé ses créations suméro-babyloniennes très loin en Asie antérieure, chez les Hittites, dans l'Ourartou, chez les Kassites, et en Inde.

Elle s'est donc posée comme la civilisation par excellence et quasiment mondiale. C'est ainsi que les Achéménides qui ont conquis la Mésopotamie ont reçu ses influx, le judaïsme lui a emprunté certains thèmes bibliques essentiels et l'Empire abbasside a choisi de s'y installer.

Inutile de s'appesantir davantage sur les apports de ce « Moyen-Orient », Égypte et Hittites compris, à l'humanité. Tout ou presque est sorti de là : l'écriture pictographique,

puis alphabétique, la demeure familiale, la navigation et toute la gamme des produits agricoles, les religions structurées au-delà de la magie primitive, l'astronomie, les premiers balbutiements de la mathématique, bref les fondements de la culture humaine. En cela, la Mésopotamie a donné plus que l'Égypte, si particulariste et décentrée. Il est évident, de surcroît, que la civilisation de l'Indus a beaucoup pris sinon tout pris de celle de Sumer, mais elle fut détruite totalement par les Barbares indo-européens, de sorte qu'il n'en reste pratiquement rien, sauf sans doute l'élément humain du peuplement avec lequel les conquérants se sont mélangés.

Voyons maintenant l'Orient du monde, le vrai Orient. Tout d'abord le Japon insulaire a connu un néolithique amoindri. La Chine, elle, l'a connu au complet.

Son existence historique n'a commencé qu'avec les Shan, au début du second millénaire, la période dite des Yu étant mythique, avec donc un millénaire ou plus de retard par rapport à l'Asie antérieure, Égypte comprise.

Mais tout comme celle-ci, tout comme la civilisation de l'Indus, elle s'est construite et développée autour d'un fleuve, le Yang-Tsé, fleuve capricieux s'il en est, mais grand fleuve quand même. Le noyau premier de la Chine était situé au sud du fleuve entre celui-ci et l'autre fleuve, le fleuve bleu, quoique un peu plus tard. D'où l'appellation d'empire du Milieu, c'est-à-dire d'entre les deux fleuves, et non pas du milieu du monde entier, notion spatiale et géographique vulgaire qui n'a rien à voir avec l'idée philosophique chinoise de milieu (Zhong).

Toutefois, les Chinois au temps de leur classicisme avaient tendance à prendre la Chine pour le monde et les Chinois pour les seuls hommes, tout le reste étant barbare, voire inhumain.

Cette Chine du milieu toujours dans notre sens géographique (Granet), une plaine grande comme la France, a été le cœur du développement ultérieur. On y cultivait le milet et non pas le riz, invention des gens du Sud adoptée lors de l'expansion vers le sud. L'ensemble chinois s'est dilaté au départ dans la zone nord et vers l'Océan, puis vers le sud et ultérieurement vers l'ouest. Des principautés se sont créées, de type féodal, intégrant la multitude des seigneuries. Mais il y avait aussi un élément d'unité politique devenu plutôt honorifique incarnée par les Shang puis les Tcheous, ceux-ci occupant une partie de la plaine centrale, lors des premiers siècles du premier millénaire (1200-700 ?). Il se peut que dans cette phase, ou même dès avant, se soient constitués les premiers linéaments de ce qui allait devenir la civilisation chinoise : la structure des rapports humains, la chose politique, l'écriture idéographique, le travail paysan organisé et la prépondérance de l'activité agraire rattachée à la multiplicité des dieux et des esprits de la terre, élément resté permanent en Chine même à l'époque impériale, sans oublier le culte des ancêtres. Par ailleurs, le pouvoir politique des Hégémons (Granet) basé certes et avant tout sur la force militaire s'est donné une bureaucratie civile devenue importante avec le temps, voire essentielle à l'époque impériale. Entre-temps, les principautés se sont agrandies et sont

devenues des royaumes autour de -400, entités vastes et structurées, en combat perpétuel les uns contre les autres au moins pendant deux siècles. Mais c'est vers -500 que s'est élaborée la pensée chinoise, celle de Confucius comme celle des philosophes taoïstes. La Chine s'est acquis alors une personnalité culturelle et dans l'ordre de la civilisation. Il ne restait plus que l'unité politique, chose éminemment difficile du fait de la vastitude de l'espace chinois, de la puissance des royaumes divers, de leurs ambitions contradictoires, ce qui ressemble plus qu'un peu à ce qui se sera passé en Europe, du XVII[e] à la première du XX[e] siècle. Mais l'Europe ne s'est jamais dotée d'un empire unificateur, ce que la Chine a pu faire autour de -200 au même moment où Rome commençait son expansion. Sauf que la Chine était déjà une entité culturelle, dotée d'une âme intérieure, alors que Rome n'a fait que s'annexer des territoires et des peuples étrangers par pure volonté de puissance et pure avidité (Augustin, *La Cité de Dieu*, Livre V), car ce n'est qu'au III[e] siècle que l'Empire romain est devenu un ensemble humain assez homogène.

En Chine c'est un royaume situé à l'extrême Ouest, celui des Ts'in, qui ne se posait pas parmi les plus importants et qui, en un court laps de temps (dix ans environ) a unifié l'espace chinois par la force des armes et, fait essentiel, a fondé l'empire. Par quel miracle cela s'est-il fait ? C'est que le royaume Ts'in était périphérique, sans doute moins concerné que les autres par les conflits et qu'il a pu engager, à l'intérieur, des réformes militaires, ce qui veut dire qu'il a adopté une forme quelconque de rationalité qu'il a

pu imposer à l'ensemble chinois. Certes, il fallait pour cela un homme d'exception, dur et destructeur, ce qui peut-être a manqué à Napoléon : mais qualités que possédait par contre Jules César et al-Mansûr, le fondateur de la dynastie abbasside (VIIIe siècle), qui aura duré cinq cents ans.

Toutefois, la Chine était prête à l'unification, de par son histoire passée, unification poursuivie par les Hans qui ont régné durant quatre siècles et véritablement créé le peuple Han. À la différence du monde de l'Ouest, où les entités politiques, plus anciennes, se sont constituées à partir des Cités-États, déjà à Sumer, puis à Babylone, en Grèce et à Rome elle-même, la Chine s'est construite à partir de vastes territoires, de principautés de type féodal puis de royaumes structurés. La nouveauté est que l'empire ici est appelé à durer pendant deux millénaires, qu'il est la pièce maîtresse de la cohésion chinoise, au-dessus même des religions. Ce qui n'est pas le cas des autres empires dont certains avaient été fondés bien avant, comme celui des Achéménides qui aura duré deux siècles, celui d'Alexandre, si fugace, comme l'Empire romain occidental qui aura duré quatre siècles, ou l'Empire musulman unifié trois siècles (634-944), l'Empire ottoman, celui des Moghols, les empires coloniaux. C'est que ces Empires ont été fondés sur le disparate, sur des invasions et des conquêtes. Alors que la Chine était potentiellement une civilisation intégrée quand le Houang-Te est venu pour la réaliser politiquement, que la Chine était déjetée vers l'Extrême-Est, qu'elle formait déjà un monde auto-

suffisant. Et ceci à l'inverse de la région Ouest du monde, fractionnée en une multiplicité de peuples, venus par vagues successives par la voie des migrations et où la concentration des hommes côtoie le vide, quasiment total dans les espaces froids du Nord et dans les déserts.

Deuxième partie

Penser la Religion

« La philosophie s'oppose au prétendu rationalisme de la théologie moderne, qui a toujours le mot "raison" à la bouche. »

Hegel



III. La Religion dans le monde pré-moderne

La Première Antiquité

Mon propos ici est de réfléchir sur certains points du cours de l'histoire qui m'ont particulièrement intéressé après de multiples lectures, à savoir, la religion ou le religieux. Le religieux a intéressé certes les historiens, mais également les anthropologues, les sociologues et les philosophes tels Durkheim et Max Weber, avant eux Hegel et son école et tout récemment M. Gauchet. Durkheim l'a étudié comme ethnologue, a donc approfondi la connaissance du religieux originel, Weber en tant que sociologue, en recourant simultanément à l'histoire, mais avec l'idée sous-jacente de la relation des religions mondiales avec la naissance du capitalisme. Ce qui en reste, c'est l'étude des religions en elles-mêmes et leur relation avec les structures de la société où elles sont apparues. En ce qui me concerne, j'ai étudié de près la naissance de l'islam et son interaction avec le politique et le social à

l'époque primitive du califat. Par ailleurs, je me suis intéressé, par de nombreuses lectures, à la naissance et à l'évolution d'autres religions, notamment le judaïsme et le christianisme et tout autant les religions indiennes et chinoises. J'ai toujours été préoccupé par le rôle de la religion dans l'histoire, que je considère comme très important dans l'éducation de l'humanité et comme consubstantiel à l'âme humaine, pendant longtemps, très longtemps, dès l'origine même de l'humanité. Le fait qu'une partie de cette même humanité s'en soit éloignée et l'a de fait expulsée de ses préoccupations, à l'époque moderne, pose problème, le problème de l'apparition même de la modernité en relation avec le religieux, mais aussi les réactions à ce rejet d'autres zones, tel le monde musulman.

Il est certain que dans sa constitution même, dès l'origine, l'homme est un animal religieux. Le monde extérieur où il est jeté l'inquiète et l'interpelle. Sa sociabilité aussi lui impose d'inventer des normes. Tout cela a été étudié par les ethnologues pour ce qui est de l'homme primitif. Quand les sociétés hydrauliques se sont constituées avec la naissance de l'État, il a progressivement passé de l'ordre du magique au monde des dieux, à des degrés différents. L'essence de l'Égypte, pendant trois mille ans, est le religieux et sa préoccupation principale relève du problème de la mort. C'est là un cas extrême.

Mais les Indo-Européens ont transporté avec eux leur bagage trinitaire religieux. La Chine est restée, on l'a vu, longtemps tributaire de la religion populaire agreste, avec ses esprits, sa magie, et aussi de petits dieux locaux.

C'est à l'époque historique tardive que se sont constituées des philosophies qui se sont muées en religions, avec morale, rituel dans le confucianisme et mysticisme dans le taoïsme. Il y a un lien entre pensée, de type plus ou moins philosophique s'interrogeant sur le sens du monde et religion, clairement en Chine mais aussi chez les Grecs, quoiqu'à un bien moindre degré.

C'est peut-être ce qui a amené Karl Jaspers à poser l'existence d'un « âge axial » au premier millénaire av. J.-C. où seraient apparues des formes essentielles de pensée et de religion, dans des régions éloignées du globe, presque concomitamment : la philosophie grecque, le confucianisme et le taoïsme, le bouddhisme, les prophètes d'Israël. Disons qu'il y a eu une élévation de la pensée humaine et des espérances humaines par rapport à ce qui était avant, lequel pourtant a continué son existence, en Égypte, en Babylonie, en Syrie, chez les Grecs eux-mêmes et les Romains, et aussi parmi les peuples barbares y compris dans les profondeurs chinoises des hameaux et des villages, et tout autant dans l'hindouisme évoluant à partir du védisme. Néanmoins, l'apparition de cette nouvelle pensée et de ces nouvelles conceptions religieuses est appelée à devenir un phénomène mondial, à inaugurer une nouvelle phase de l'évolution humaine.

Parlant de la pensée chinoise, Anne Cheng se refuse à l'appeler philosophie parce que la philosophie au sens propre est fondée sur le *logos* et aussi bien parce que la langue chinoise ne le permet pas, n'étant pas d'écriture alphabétique mais idéographique. Chaque mot a son propre

sens : « chacun d'eux constitue une entité porteuse de sens et se perçoit comme une chose parmi les choses », contrairement aux langues indo-européennes. Là-dessus, elle cite Beaufret. Mais l'un et l'autre se trompent, car le problème ne concerne pas seulement les langues indo-européennes mais le type d'écriture alphabétique.

L'arabe par exemple s'est montré capable de traduire à la perfection la philosophie grecque soit directement, soit par l'intermédiaire d'une autre langue sémitique, le syriaque. Et cette langue possède bel et bien le verbe être, le sujet le verbe et le prédicat. C'est donc la particularité du chinois qui est en cause, et la division s'articule entre l'Occident du monde et l'Orient du monde, la Chine étant un monde en soi.

L'hellénisme, quant à lui, a profondément pénétré l'aire juive et le christianisme, d'origine juive donc sémitique, est tout entier empreint d'hellénisme. L'islam aussi d'ailleurs, en ce sens que l'intuition monothéiste lui est parvenue de la Syrie hellénisée et christianisée, mais non pas la forme qu'il lui a donnée en refusant le dogme chrétien. De la même manière, l'aire où il a paru était la plus proprement arabe de la Péninsule, la plus profondément centrée sur son identité, à savoir le Centre-Ouest de l'Arabie, tout le reste étant pénétré d'influences étrangères.

Toutefois, la Chine a bien connu dès le Ier siècle une religion authentique provenant de l'Inde, le bouddhisme, et du bouddhisme a surgi une métaphysique idéaliste, telle que n'en a connu l'Europe qu'à l'époque moderne, ceci à l'époque où le bouddhisme s'est sinisé. Mais la pensée de

l'Éveillé n'est-elle pas dès le départ une pensée philosophique sur la condition humaine ? Par maints aspects aussi, elle est proche de la philosophie indienne Sânkhya qui l'a précédée. Et cela, à la différence de certaines métaphysiques anciennes de l'Inde qui nient l'existence du monde matériel.

Les Grecs quant à eux n'étaient pas idéalistes, en dépit de *l'idéa* de Platon, archétype du monde, car le monde lui-même était pour eux bien réel et non pas né de la conscience ou étant en co-existence avec elle.

Les Grecs ont commencé par être des *physiciens* et se sont en même temps posé la question de l'Être pour devenir par après des métaphysiciens, des logiciens et des moralistes, peut-être entre autres causes du fait de l'indigence de leur système religieux, que ce fût celui de leur théogonie ou celui du monde homérique ; leur vision de l'origine du monde, leur mythologie religieuse étaient intellectuellement pauvres et la religion patriotique de la cité était surtout politique. De ce fait, les Grecs devinrent et restèrent les maîtres de la philosophie, les professeurs de la raison, y compris de la raison scientifique. Alors que le « Moyen-Orient », sémitique, égyptien, iranien fut le créateur de ce qui devint pour l'avenir, les grandes religions monothéistes : le zoroastrisme, le judaïsme, le christianisme, la gnose et l'islam, qu'il faudrait poser comme un autre « âge axial ».

Cependant il ne s'agit pas ici des grandes civilisations hydrauliques, des empires, mais des zones marginales : zoroastrisme comme monothéisme de l'Iran primitif,

yahvisme puis judaïsme de Palestine, celui-ci provenant du désert jordanien actuel puis évoluant en Palestine et dans l'exil de Babylone, « hermétisme » provenant de la mort tardive de la religion égyptienne, gnose mi-iranienne, mi-palestinienne, mi-babylonienne de Mani, d'une Babylone en déclin irrémédiable, christianisme enfin et islam, l'un palestino-syrien, l'autre arabique.

En somme, ces grandes religions ne naissent pas des grands centres civilisateurs, mais des marges des refusés de l'histoire et parce que refusés de l'histoire.

La pensée et la foi seraient-elles des compensations à l'échec dans la vie réelle, qui vise la puissance et le bonheur ? Les Grecs n'ont jamais réussi à fonder un État unifié et ils se sont entretués d'atroce manière pour se voir dominés à la fin. Et Rome qui a fondé un empire n'eut ni philosophie ni religion pertinente et élevée. Le zoroastrisme monothéiste et abstrait fut rejeté par les Achéménides qui rétablirent les *devas* et fondèrent une église. Le cas du judaïsme est encore plus parlant et c'est un fait bien connu. On peut multiplier les exemples pour ce qui est du « Moyen-Orient ». Pour l'Orient extrême, le bouddhisme fut à la longue expulsé de sa patrie d'origine, l'Inde, et ne trouva de faveur que dans le monde chinois ou sinisé, grâce d'ailleurs à l'effort gigantesque des traducteurs et missionnaires chinois, comme quoi la foi véritable dépasse les frontières des peuples et des civilisations. C'est qu'elle est humaine et parle à l'homme nu.

Hellénisme et orientalisme

Les conquêtes d'Alexandre, autour de -330, représentent une phase capitale dans l'histoire de l'Orient de l'Occident, soit l'Asie antérieure, notamment en matière de culture et de religion. La langue grecque pénétra le monde des élites, et elle devint le medium de l'expression religieuse. L'Empire séleucide qui recouvrit l'Anatolie, l'ensemble syrien et, pour un temps, la Mésopotamie et certaines parties de l'Iran, joua pendant deux siècles un rôle capital dans l'homogénéisation de cette zone, dans la syncrèse de deux mondes. L'hellénisme apporta la tournure philosophique de son esprit, non la religion grecque traditionnelle, si chétive, à « l'Orient » en pleine transformation, son legs religieux étant alors en pleine effervescence. À l'inverse, le culte de Mithra, d'origine iranienne, pénétra dès avant le monde grec par le biais de l'Anatolie ainsi que les mystères qui pouvaient satisfaire davantage l'affectivité religieuse. L'unification séleucide ajouta à ces symbioses, à l'expansion des idées religieuses et philosophiques entremêlées, aux transferts de populations, aux échanges les plus divers. Ainsi se forma la diaspora juive et une élite juive hellénisée, ainsi pénétrèrent dans l'aire sémitique occidentale des influences babyloniennes et iraniennes qui contribuèrent à la formation de la gnose, phénomène d'une extrême importance, et de même les idées platoniciennes, ainsi que le pythagorisme tardif. Et cela continua à l'époque romaine qui ne fut qu'une occupation militaire et administrative, ne touchant en rien les

structures et mouvements culturels et religieux qui avaient reçu l'empreinte hellénique. C'est dans ces conditions que naquirent deux mouvements religieux d'une extrême importance : le christianisme et la gnose.

Ici, il faut regarder du côté des historiens modernes qui se sont massivement penchés sur la genèse et le développement des deux mouvements, et cela en Europe, à partir de la seconde moitié du XIXe siècle, notamment en France et surtout en Allemagne. Pourquoi en Allemagne ?

On sait que ce pays, après son unification, cultiva systématiquement la science, la fameuse *Wissenschaft* allemande et qu'en ce qui concerne l'histoire, elle y a pris sa forme scientifique avec Ranke et d'autres et son assise philosophique avec Dilthey. Mais il y a autre chose : au cours de l'histoire médiévale de l'Europe, l'Allemagne avec l'Italie fut le cœur du christianisme occidental. Le Saint-Empire était allemand et maintint un lien particulier et fort avec l'Église romaine, même s'il fut cahotant à certains moments. C'était là l'élément institutionnel représentatif de la chrétienté, à savoir le duo constitué par l'Empereur et le Pape.

C'est en Allemagne qu'eut lieu aussi la Réforme luthérienne. Enfin, l'*Aufklärung* allemande ne fut pas aussi virulente contre le christianisme que les Lumières françaises et l'Allemagne ne connut pas la Révolution. Ceci explique l'intérêt extrême et quasiment énorme des historiens allemands pour l'étude du christianisme, de la gnose, de la religion d'Israël aussi et même de l'islam. Entre les années 60 du XIXe siècle et 1930, le nombre de ceux qui se sont

penchés sur la genèse du christianisme, ou de la gnose, est énorme. Mais cela est dû aussi à l'atmosphère de liberté en Europe en cette période, à la différence du XVIII^{e} siècle. Certains savants français ont contribué de leur côté, mais les plus importants furent d'abord des hommes d'église tels Duchesne (autour de 1900), Loisy et Lagrange. C'est plus tard que les historiens de tendance laïciste émergèrent : citons A. Lods, Ch. Guignebert et Ch. Puech qui furent d'éminents savants et connaissaient à la perfection l'énorme bibliographie allemande. Disons tout de même qu'à l'époque où Harnack commençait à publier, soit les années 80, un Français, Lafaye, a joué un rôle important dans la recherche sur la gnose. Ce qu'il faut donc retenir, c'est cet intérêt de la science allemande pour les religions. Mais tout au long du XIX^{e} siècle, la philosophie allemande ne fut pas en reste. Elle se focalisa sur le religieux, déjà depuis Hegel, et les vrais ou faux hégéliens à sa suite, que ce fût Strauss, Feuerbach, Kierkegaard et les autres.

Au total, nous avons derrière nous un immense héritage pour la compréhension, toujours malgré tout incertaine, de la genèse et du développement du judaïsme, du christianisme et de la gnose, y compris cette religion structurée et établie qu'était le manichéisme. Reconnaissons toutefois que l'étude historique des religions, en particulier celles qui restent vivantes, est toujours chose délicate, parce qu'elles touchent à l'identité et à l'âme des peuples. Et que pour se faire science objective, elle impose une distance du savant vis-à-vis de la croyance, soit qu'il la mette entre parenthèses soit qu'il la rejette. À ces

époques, même en Allemagne, les progrès du sécularisme étaient décisifs, la modernité scientifique et politique ayant triomphé.

Venons-en maintenant au fond du problème historique ancien. Il est intéressant de noter que « l'Orient » des empires et des zones sédentaires « civilisées », telle la Syrie, ont influencé très tôt le yahvisme israélite, religion de tribus nomades en voie de sédentarisation en Palestine. Royauté, temple au départ puis pénétration des Baal cananéens dans la religiosité de la population, du Nord en particulier. Les prophètes dont parlent Jaspers n'ont pas constitué de religion, ils ont simplement défendu avec force le dieu national, celui des ancêtres, contre l'invasion du baalisme oriental : le cas du premier d'entre eux, Élie, est frappant.

Plus tard et face aux menaces des Empires mésopotamiens, leur action continua dans le même sens mais dirigée contre leur propre peuple accusé d'impiété envers Yahvé et donc méritant tout châtiment de sa part, y compris par le truchement des empires, ce qui fut fait. Max Weber compare leur rôle à celui de « ministres des affaires étrangères », ce qui est vrai surtout de Jérémie.

Mais l'exil apporta encore plus d'influence orientale, cette fois-ci celle de Babylone. Cela transforma le yahvisme en judaïsme de par le code sacerdotal, une nouvelle loi exaltant le Temple et les prêtres, et par le Second Isaïe qui donna à leur dieu un caractère universel, celui de toute l'humanité, ce qui donna alors au judaïsme nouveau la paternité du monothéisme ultérieur où le Dieu universel

est aussi le créateur du monde, d'une manière plus insistante dans l'islam que dans le christianisme.

Or le christianisme est une synthèse du judaïsme et de l'hellénisme avec une possible pointe de gnosticisme. Le judaïsme s'est orientalisé au moins en partie au contact de Babylone, le gnosticisme, de par son dualisme, a des racines iraniennes même s'il s'est hellénisé philosophiquement, et l'hellénisme s'est implanté avec ses mystères, son platonisme, sa langue et sa tendance à l'universel, créant un monde unifié, ce qui était la pensée profonde d'Alexandre.

Christianisme, Hellénisme et Gnose

Le problème de la part d'hellénisme dans le développement du christianisme qui fut lent s'est posé avec insistance chez les historiens et tout autant parmi les philosophes. Et tout d'abord, l'hellénisation au moins linguistique des Juifs de la diaspora est un fait. N'oublions pas que la Bible des Septante a été traduite en grec, que Philon était un juif de tendance philosophique platonicienne, que les Évangiles ont été rédigés en grec, que Paul a écrit de la même manière ses épîtres en grec, qu'en Palestine au départ il y avait des chrétiens juifs appelés judéo-chrétiens et des chrétiens purement juifs, qu'au premier siècle des conflits s'esquissèrent entre les deux partis. Il y avait donc un poids contraignant de l'histoire hors même du contenu de la pensée réelle c'est-à-dire

sociologique. Au-delà, on décèle tout au torrent d'idées et de croyances charriées par les hellénisés de différents niveaux intellectuels et qui vont des mystères chez Paul au platonisme de la patristique plus tard, à la part hellénisée de la gnose qu'on trouve chez Valentin et Basilide, et surtout chez Marcion.

Dans les profondeurs, il y avait quand même la présence puissante du judaïsme, Jésus étant lui-même juif ainsi que ses disciples. Ici aussi il y avait la prédication de Jésus axée sur la venue proche du Royaume de Dieu et sur une éthique innovante, son autoproclamation comme Messie et, pour finir, sa crucifixion sans laquelle il n'y aurait pas eu la construction chrétienne. L'évolution vers la divinisation du Christ qui est une « majoration » de l'homme Jésus provient, pour l'essentiel de cet événement, le personnage ayant suscité de par sa prédication une espérance et un amour pour sa personne parmi ses disciples. La crucifixion leur apparut comme un scandale inacceptable, d'où la compensation par l'idée de résurrection qui n'était ni une réalité ni une hallucination comme le veut Guignebert, mais un refus voulu de la mort et une volonté de sauver le message. Phénomène semblable au mahdisme shi'ite islamique où le refus de la disparition du dernier imam a suscité progressivement l'idée de son occultation, d'un premier retour qui n'eut pas lieu, puis d'un retour, d'une « parousie » si l'on veut, à la fin des temps, ce qui a préservé le shi'isme ou même l'a constitué comme foi durable.

La crucifixion, bien loin d'envoyer au néant la personne de Jésus et son message, créa le premier groupe de fidèles,

plus attachés encore à son souvenir et à l'espérance qu'il a soulevée de la venue prochaine du Royaume, évoluant de plus en plus en retour du Christ lui-même en parousie.

La parousie tardant à venir avec le temps, s'esquissa une organisation des fidèles -l'ecclèsia- et se concrétisa une volonté de maintenir l'image du Christ, de l'exalter et de répandre son message. Ici intervient le rôle de Paul qui fut immense. Charles Guignebert l'a parfaitement analysé et je le suis dans ses idées. C'est ici qu'intervient de manière sérieuse l'hellénisme, non pas celui des philosophes mais celui des mystères et notamment le pneumatisme. *Pneuma* veut dire Esprit en grec. Dans les réunions organisées par Paul dans des synagogues où se mêlaient Juifs et gentils, descendait toujours l'Esprit qui unissait émotionnellement le petit groupe, mais il y avait toujours une référence au seigneur (*Kyrios*), c'est-à-dire au Christ. C'est au nom du Christ que descendait l'Esprit. Guignebert a étudié la formation de Paul à Tarse puis à Antioche, les influences subies, et en même temps leur projection sur la personne de Jésus devenu le Seigneur, probablement pas encore Dieu.

On sait aussi comment Paul a voulu universaliser le message, sortir de l'étroit goulet du judaïsme, pour devenir l'Apôtre des Gentils, c'est-à-dire des peuples hellénisés et théoriquement imposer l'idée de la *supériorité de la foi sur la Loi*, la foi en Christ, qui s'acquiert par la grâce de l'Esprit. Dans les faits et grâce à son inlassable propagande, de petits groupes se formèrent dans le monde hellénisé alors sous domination romaine.

C'était un premier jalon dans l'expansion géographique du premier christianisme, mais aussi dans l'élaboration même de ce christianisme. Mais les Juifs étaient présents dans ce mouvement et Paul lui-même était juif. Il n'y a pas eu perte de la substance juive, mais dépassement de certains éléments inscrits dans la Loi par quoi le paulinisme se différencie du gnosticisme chrétien. Ici se pose le problème des relations entre gnosticisme et christianisme.

Nous savons que le gnosticisme a une double origine, orientale et hellénique ou une double dimension. Mais il s'est développé dans trois directions : mythologique, philosophique, religieuse. Ce dernier côté, particulièrement, a pesé sur le christianisme et tout autant la dimension philosophique. En 1886, nous dit Charles Puech, a paru le *Dogmengeschichte* de Harnack, ouvrage capital. Puech en cite une phrase extrêmement importante : « La grande différence entre le christianisme catholique et le christianisme gnostique consiste essentiellement en ce que les conceptions gnostiques représentent une sécularisation portée à son plus haut point, une hellénisation radicale et prématurée du christianisme, avec rejet de l'Ancien Testament ; le système catholique, au contraire, une sécularisation, une hellénisation qui s'est faite graduellement et en conservant l'Ancien Testament. » Mais il y a plus que cette relation dialectique, car d'autres définitions de ces rapports ont été présentées par historiens et philosophes. Marcion, bien davantage que Basilide et Valentin, serait l'homme important du gnosticisme chrétien, le

« grand Marcion » aux yeux de certains. Il aurait élaboré autour de +140 un christianisme rationnel, philosophique, compréhensible et acceptable par les élites à l'inverse du christianisme catholique adressé aux grandes masses des esclaves et des incultes. Les chrétiens de l'époque en sentirent le danger, du fait même de sa pertinence, et l'attaquèrent avec une extrême sévérité. Justin Martyr et Irénée au IIe siècle, tout le monde au IIIe siècle. La cible préférée au départ était Marcion, le plus dangereux, mais plus tard tout le gnosticisme chrétien. On pourrait dire que la patristique voire tout le christianisme orthodoxe s'est construit par sa réfutation de la gnose, s'est édifié dans un rapport avec elle. L'introduction dans la Vulgate de l'Ancien Testament, contre le gnosticisme, n'est pas due pour l'essentiel aux prédications apocalyptiques sur le fils de l'Homme, cette notion d'Homme sentant d'ailleurs celle de l'Homme primordial de la gnose. C'est que philosophiquement les gnostiques, mieux que tous les autres, ont su poser le problème essentiel du mal. Ce qui est à retenir de leur mythologie originelle, c'est la chute de l'homme dans la matière, la perte de son origine spirituelle, son effort pour recouvrer sa véritable identité et dépasser le mal qui s'est introduit en lui et l'a aliéné. Dans leur mythologie, enfin il y a le dieu mauvais et un dieu bon mais caché et impuissant. Pour les gnostiques chrétiens, ce dieu créateur est celui de l'Ancien Testament et le Christ est venu révéler le dieu caché et bon. Ils refusent donc le Yahvé de l'Ancien Testament mais tout autant le Démiurge de Platon. *Le fait de poser ainsi le problème du mal a incité les chrétiens*

orthodoxes de le reprendre à leur compte. Comment justifier la Crucifixion, ce scandale innommable, comment justifier le recul de la parousie du Christ et du royaume attendu qui ne saurait être que le royaume du Bien ?

C'est là que la patristique intervient : le Mal provient du péché originel de l'homme vis-à-vis de Dieu. Dieu lui a imposé la descente sur terre et sa nouvelle condition humaine si dure, si mauvaise, décrite en ses détails par la Genèse.

De là vient le mal, de là la venue du Christ et sa mort pour effacer le péché originel, pour sauver l'humanité.

Il est le sauveur, le *sôter* et on attend sa seconde parousie qui établira le Royaume, effacera le mal de la condition humaine, réconciliera l'humanité avec elle-même et avec Dieu. On sait que la parousie, tardant, viendra quand même lors de la fin du monde et du Jugement subséquent. D'où l'importance de l'eschatologie dans la doctrine chrétienne, d'où entre-temps le rôle dévolu à l'Église. Mais on voit bien par là la nécessité d'introduire l'Ancien Testament dans le système mais sans la loi judaïque, on voit bien quel bel édifice les Pères de l'Église ont construit, jusque-là parfaitement cohérent. Mais est-ce vraiment pour contrer la gnose et comme riposte comme l'ont dit certains penseurs ? N'y a-t-il pas une logique interne au christianisme, issue du message et du destin du Christ, de la notion même de la Bonne Nouvelle du Royaume et de son retard à venir, de l'explication qu'il faut donner au scandale de la Crucifixion ? Il y a probablement quelque exagération dans cette affirmation que le christianisme est né d'une

dialectique avec la gnose. C'est peut-être le fait chrétien originel qui a suscité le gnosticisme chrétien et sa propre interprétation de ce fait. On a vu cependant que la gnose préexistait au christianisme et n'avait pas qu'une origine hellénique mais également irano-babylonienne qui trouvera son acmé avec Mani et le manichéisme, deux siècles plus tard, lequel se prolongera après plusieurs siècles dans la théosophie islamique, quelque peu avec Avicenne, davantage chez Suhrawardî et tardivement chez les spirituels iraniens étudiés et exaltés par Corbin et son élève Jambet.

On peut penser ainsi que l'introduction de l'Ancien Testament provient de la solidité de la religion juive, là où sont nés Jésus, les Apôtres et les premiers chrétiens, mélange de Juifs hellénisés et de païens. On voit bien par exemple que Paul dans *Corinthiens II* distingue entre Dieu et le Seigneur et esquisse déjà l'idée de trinité.

Ce n'est pas la patristique du début du III^{e} siècle qui a construit le christianisme, mais elle lui a donné une assise philosophique parce que « l'Orient », bien plus que « l'Occident », était pénétré de pensée hellénique et que la philosophie poursuivait encore son chemin, simplement utilisée par des intellectuels chrétiens, Clément d'Alexandrie empruntant des éléments au stoïcisme, Origène attiré par le néo-platonisme, lequel n'était chez Plotin ni chrétien ni gnostique. Mais d'un côté, cette époque hellénistique était pénétrée de religiosité tous azimuts, et Plotin lui-même avait des attitudes de mystique et quasiment d'extatique. D'un autre côté, le religieux a deux faces : un

horizon intellectualiste, un horizon populaire. La théologie, tardive, a évolué vers la Trinité pour l'imposer comme dogme, le Christ devenant le *logos* inengendré, donc divin bien que la notion existe déjà dans le quatrième Évangile. Mais la croyance populaire, dès la fin du Ier siècle et au-delà en plein Moyen Âge par exemple, considérait le Christ comme Dieu lui-même.

Christianisme et Judaïsme

J'ai déjà dit que toute religion nouvelle, dans une aire donnée, continuait la religion précédente en s'en différenciant.

Fatalement donc, le christianisme primitif, se construisant, ne pouvait pas se détacher entièrement du judaïsme même si Paul, déjà, distinguait la Loi de la foi en Christ. L'introduction de l'Ancien Testament dans le canon chrétien était fatale pour diverses raisons. J'ai déjà évoqué le péché originel inscrit dans la Genèse et sur lequel insistera tellement Augustin plus tard, bien que de manière originale en le liant au problème de la mort. Sans ce péché, le premier homme aurait été immortel, dit-il, et donc l'engendrement et la mort se sont imposés à lui. C'est ce qu'il appelle la première mort qui appelle la seconde et donc la résurrection. La notion de sauveur s'est imposée à la figure du Christ : il sauve l'humanité du péché, donc de la mort, par la résurrection et l'immortalité dans l'au-delà. L'homme redevient immortel. Mais il n'y

a pas que cela. Il n'est pas possible au jeune christianisme de se passer de la notion du Dieu créateur, notion fondamentale pour expliquer l'existence du monde et combien précieuse parce qu'elle débarrasse l'homme du fardeau de toute interrogation anxieuse sur l'origine des choses. C'est là un legs précieux du judaïsme tardif qui a universalisé le dieu créateur. Là aussi, Augustin met en évidence cette notion, absente ou déformée dans le paganisme et même chez les philosophes qui n'ont pu se débarrasser de la focalisation sur la notion de *phusis*, inaugurée par les présocratiques, pas plus que la théologie paganique, rationalisée par Varron, n'a pu échapper à la connexion entre les dieux et le monde. Le christianisme ne pouvait pas ne pas garder la notion de dieu créateur et donc ne conférer au Christ que le statut de *Logos-Verbum* inengendré consubstantiel au créateur. Diviniser certes le Christ non pas en supprimant le Créateur, mais en l'associant au Créateur, déjà donné par le judaïsme, et en minorant ce dieu pour le futur, notamment pour le Jugement dernier à l'exception du christianisme syrien. La majoration de Jésus en *Christos*, en *Kyrios* et finalement en Logos donc en Dieu et ceci par étapes et de manière intellectuellement complexe, s'explique par la nécessité de conserver le dieu créateur et de trouver, ce faisant, une voie pour la divinisation du Christ, de synthétiser le divin en continuant à proclamer la nécessité d'un dieu Un, donc du monothéisme. C'est là un tour de force théologique difficilement évitable.

Un troisième élément important intervient dans la

sauvegarde du legs judaïque et qui se trouve au fondement même du christianisme, à partir du fait même de la crucifixion. Il fallait que le Christ fût homme pour souffrir le goût de la mort et pour qu'il y eût passion, soit le fait de magnifier la notion de souffrance en général, si consubstantielle au christianisme. C'est ici qu'intervient encore l'Ancien Testament. La Vulgate chrétienne, des Évangiles aux différents écrits antérieurs (Actes et Paul), n'arrête pas de mettre en évidence les prédictions des prophètes sur la venue du Christ sauveur, notamment la notion de Fils de l'Homme. En fait, celle-ci est d'ordre apocalyptique comme l'a montré Guignebert. En revanche, ce qui est important c'est la valorisation de la souffrance dans le Deutéro-Isaïe, document datant de la période de l'exil et négligé par les Réformateurs. Ceux-ci avaient à cœur de rejudaïser un peuple laissé à lui-même, de rebâtir le Temple, d'organiser de manière pratique un corps de prêtres, d'expulser du judaïsme l'habitus prophétique considéré comme facteur de désordre. Et de fait, il reste vrai que l'organisation est le meilleur moyen d'enraciner une religion, de la corseter, de lutter contre sa dissolution. Les Réformateurs ont donc mis de côté toute référence au Deutéro-Isaïe, bien qu'introduit dans le canon postérieur. Et ceci parce que ce texte va à l'encontre de l'optimisme réformateur, de l'idée que l'exil ne détruira pas la religion, qu'au contraire il la fortifiera en la renouvelant.

Or ce document crie sa souffrance et lui donne force et valeur. Il est frappant qu'il met en valeur la notion d'« agneau » de Dieu, de l'être démuni face à la violence

des hommes et met donc en place toute l'idéologie future de la souffrance chrétienne, et pour les futurs chrétiens l'idée magnifiée de la Passion, née de la crucifixion du juste, de l'homme qui a appelé à la charité, l'homme démuni et sacrifié.

Le problème pour l'historien est de savoir si cette constellation avait déjà pris racine chez les premiers disciples du Christ ou même chez les hellénistes, ou si elle s'était introduite plus tard pour valoriser la crucifixion, considérée par les Juifs comme une infamie, et retourner complètement son sens du négatif vers l'ultrapositif. Il reste que ce livre prophétique est une raison supplémentaire pour sauvegarder l'attache à l'Ancien Testament, qu'il s'introduit dans toute argumentation pour justifier la validité de la figure du Christ, mais sans que l'on sache si l'idéologie de la souffrance chrétienne, devenue constitutive de la foi en provient, même partiellement, ou si elle est née du fait de la crucifixion, l'événement énorme par excellence. Est-ce que le christianisme a simplement utilisé *a posteriori* l'idéologie du Deutéro-Isaïe comme prédiction ou comme justification ? En fait, la souffrance valorisée a accompagné toute l'histoire du christianisme, d'où sa dénonciation par Nietzsche comme étant la religion des faibles, une religion du ressentiment, une délectation morose contraire à son idéal du surhomme. Cette attitude devant le monde, il la dénonce comme étant l'essence du christianisme, lui pourtant l'homme moderne de la souffrance dans sa vie mais d'une souffrance par survitalité.

Tout ce que nous venons de dire de la relation fonda-

mentale entre le christianisme et le legs judaïque, Max Weber l'a rapidement mis en évidence en disant que sans le judaïsme, même expurgé de sa Loi, la prédication de Paul aurait abouti à la formation d'une « secte pneumatique » comme il y en avait tant à cette époque et non à une religion grandiose, devenue mondiale parce que née dans un Empire mondial et de par sa propre pertinence. Les chrétiens avaient donc raison, sur le plan de l'histoire, de s'opposer au gnosticisme, même s'ils se sont posé le problème du mal, mais d'autre manière.

Le christianisme est né cependant au « Proche-Orient », chez les Sémites occidentaux, comme le judaïsme dont il est issu et comme plus tard l'islam qui a récupéré les éléments essentiels des deux religions précédentes. Cet « Orient » est donc le cœur et la matrice du monothéisme, de l'idée d'un Dieu créateur et de l'idée d'un au-delà de la mort. Il a balayé les religions grecque et romaine, apparemment non pertinentes parce que issues de peuples entrés tard dans l'histoire, contrairement aux civilisations de « l'Orient ». D'où la naissance de la philosophie en Grèce et « la gêne des philosophes » vis-à-vis de la religion traditionnelle, comme dit M. Weber. Aussi bien Platon qu'Aristote ont inventé leur propre théologie et finalement les deux religions grecque et romaine ont été, pour l'essentiel, des religions politiques, celles de la cité et comme garantes de leur cohésion. En règle générale, les religions, quelles qu'elles soient, tout en répondant à un besoin essentiel de l'homme, s'avèrent fondamentales pour garantir le lien social en soi mais établissent une relation

privilégiée avec l'État quand il est apparu dans le cours de l'Histoire. Cependant, le religieux surclasse les formes diverses de l'État non seulement par sa durée mais aussi parce qu'il pénètre les profondeurs de la société autant que l'intériorité de l'être.

Le cas de l'Inde

C'est ainsi qu'en Inde, autre grand centre d'inventivité religieuse, le religieux bien davantage que le politique, qui a été toujours été faible, a été l'axe primordial de la vie sociale et historique du sous-continent. Ici pas de dieu créateur unique, ni d'homme divinisé, bien qu'il y ait eu des conceptions du *sôter* (sauveur), des prophètes dans le jaïnisme, des révélations sans révélateur, des Écritures sacrées, une classe de prêtres, des rituels précis et sophistiqués et une évolution à partir du védisme pour en arriver à l'hindouisme, qui a réussi à s'imposer à partir du -IVe siècle.

Le védisme primitif est un héritage des origines indo-européennes comme l'ont montré Dumézil et d'autres chercheurs. Il contient déjà une idéologie tripartite des dieux et de la société. Mais l'hindouisme, tout en sauvegardant la sacralité des Védas, un peu comme le christianisme vis-à-vis du judaïsme, s'en est détaché en supprimant le rituel complexe du sacrifice, en instaurant la multiplicité des dieux, différents de la trilogie védique, surtout en instaurant le *samsara* (les renaissances) et le système des

castes, structurant par là la société de manière hiérarchique et selon les rôles sociaux, instaurant aussi la primauté des prêtres brahmanes dans l'ordre du religieux et du social, primauté encouragée plus tard par les Moghols.

Le principe d'évolution des religions dans une aire donnée à partir de l'ancien, en le dépassant, voire en le supprimant tout en gardant avec lui un lien quelconque, est ici aussi vérifié. Toutefois, l'individualisation du nouveau reste prépondérante.

L'Inde, tout comme la Chine, autre lieu du religieux, a connu la multiplicité des croyances à partir de la même base originelle. Et ceci contrairement aux monothéistes moyen-orientaux, qui se posent comme détenteurs de la vérité par rapport aux polythéismes divers non par rapport au rameau monothéiste dont ils sont issus. En Inde, concomitamment ou presque avec l'apparition de l'hindouisme, ou peu après, est né le bouddhisme et aussi le jaïnisme.

Comme ailleurs, on constate ici une filiation mais aussi un net dépassement. Car si le bouddhisme croit dans les renaissances, le *samsara*, il veut le dépasser, apporter un salut-délivrance et ouvrir donc la porte d'un espoir. Il rejette le rôle des brahmanes et le système des castes, crée le monachisme comme le seul moyen de suivre la voie de Bouddha l'Éveillé ; il supprime les dieux et, de religion indienne au départ, il se donne potentiellement les moyens de se poser en religion du salut et en religion universelle.

De l'Islam

Si Mani se considérait comme le Paracletos et pensait qu'il pouvait y avoir des prophètes hors du lignage biblique, les choses se font plus claires pour ce qui est de Muḥammad et de l'islam qui exclut la gnose. L'influence du christianisme syriaque est évidente dans l'éveil de la vocation prophétique, de sorte que l'islam s'inscrit dans le lignage biblique.

Les penseurs occidentaux n'en font pas grand cas, considérant qu'il s'agit d'une simple dérivation du christianisme. En fait, l'islam s'en différencie fortement dans le dogme, refusant la Trinité et la divinisation du Christ, tout en admettant la valeur en soi de l'éthique chrétienne faite de bonté et de charité. Il dépasse par ailleurs la Loi juive en fondant sa propre loi, la *sharî'a*, adaptée à son monde mais dans l'ensemble visant à améliorer la condition humaine.

Par rapport au christianisme, l'islam a visé une absolue unicité de Dieu. Son Dieu est transcendant à l'extrême, absolument incomparable à tout ce qui existe, n'ayant aucun rapport direct avec l'homme, la Révélation se faisant par un intermédiaire ou dans l'intériorité de l'homme. Le Coran s'est employé à cerner la personnalité divine, lui octroyant de nombreux attributs, à la définir soit de manière négative soit par métaphore. Dieu est donc inatteignable.

Comment l'islam, de religion refusée au départ, puis imposée par la politique à la moitié occidentale de l'Arabie,

et en même temps plus ou moins diffusée dans l'ensemble de la Péninsule, mais de manière non autoritaire durant la vie du Prophète, comment a-t-il très rapidement fondé un empire du Moyen-Orient jusqu'à l'Espagne ? Je reprends ici le problème évoqué déjà plus haut.

Les sources prétendent que Muḥammad a fondé un État, une armée permanente et que ses successeurs n'ont eu qu'à appliquer ses projets d'expansion et de conquête. Mais ceci n'est rien moins que certain, et à nos yeux peu plausible.

C'est le pouvoir califal médinois qui est rapidement venu militairement à bout de l'apostasie des tribus, mais il apparut aux nouveaux dirigeants, même victorieux, que l'islam en tant que religion aurait du mal à s'imposer à toute l'Arabie. Et ceci parce que les Arabes étaient dispersés dans ce continent, que les tribus et les régions sédentaires avaient depuis toujours des capacités guerrières, que ce monde de la steppe ne pouvait survivre que par des razzias. Ce qui signifie l'impossibilité à long terme d'implanter la *Umma* fraternelle fondée par le Prophète, la difficulté voire l'impossibilité de ces zones éloignées de pratiquer le culte et les commandements de l'islam. Celui-ci n'a fonctionné à la perfection qu'à Médine, c'est-à-dire dans une ville. Pour que l'islam soit pratiqué réellement et à large échelle, il faudrait que les Arabes se rassemblent dans des cités surveillées par le califat, où ils apprendront à coexister sous la bannière de l'islam et qu'ils soient débarrassés du nomadisme et de la quête alimentaire, qu'ils se fondent en une entité unifiée par la religion. La

nécessité de la conquête du Croissant fertile s'imposait donc pour la sauvegarde de l'islam lui-même. Et tout d'abord en rassemblant des tribus guerrières par vocation, soutenues par l'enthousiasme du *jihâd*, réunifiées sous la férule de Médine, et en les jetant sur le monde extérieur. L'islam prend alors le visage conquérant pour se sauver de la dissolution. Ici, le Prophète et son souvenir interviennent, non pas par un quelconque projet de conquête qui aurait été suivi, mais parce que lui-même a imposé sa religion par la politique et la guerre, mais sur une partie de l'Arabie seulement. Les califes ont donc mobilisé les Arabes après les avoir vaincus provisoirement, pour que l'islam s'implante dans leur cœur dans un projet commun grandiose qui va affermir la foi. Et une fois les victoires advenues, ils ont été rassemblés dans des agglomérations en Irak, en Syrie, en Égypte, pour vivre leur islam ensemble, pour qu'ils l'apprennent et le pratiquent, les tribus venues de toutes parts cohabitant et apprenant à se connaître. C'est donc pour actualiser l'islamisation parmi les Arabes que les Califes les ont lancés sur le monde extérieur et ont veillé à les retrancher des populations vaincues. Telle est la signification de la constitution de l'Empire islamique : faire en sorte qu'une religion faite pour les Arabes, devienne véritablement leur religion acceptée et intériorisée, chose impossible dans l'immensité arabique. De fait, les conquérants n'ont en rien cherché à islamiser les peuples vaincus ; il s'agit qu'ils s'islamisent eux-mêmes en dehors de leurs anciennes demeures. L'extériorisation est devenue l'instrument nécessaire de

l'intériorisation de l'islam. C'est à peu près le même processus, quoi qu'inversé, qui a fait adopter par les Hébreux de la confédération des tribus leur dieu guerrier et conquérir la Palestine à une époque reculée.

IV. Évolution du Religieux

Il n'est pas seulement évident et clairement établi que le religieux a évolué depuis la Préhistoire jusqu'à l'époque historique dans toute sa longue durée, mais au sein même de l'Histoire avec ses civilisations, ses États et dans sa temporalité. Puisque le religieux est dans l'Histoire, même s'il vise l'au-delà de l'Histoire et l'au-delà du monde. Mais il évolue également de par sa logique interne, en tant que visée d'Absolu. La religion égyptienne, une des plus stables et des plus durables, a changé de l'intérieur et s'est étiolée notamment au moment de l'occupation romaine où lentement sont apparus, mais préparés dès avant, l'hermétisme, ainsi que les mythes attachés à Hermès Trismégiste, quoiqu'imprégnés de gnose sur le tard et d'une gnose chrétienne (documents de Nag Hammadi).

À un moment donné et à partir de l'âge axial, les vieilles religions ont disparu et se sont ainsi constituées de nouvelles religions. En fait, l'âge axial de Jaspers décrit l'apparition d'une pensée philosophique nouvelle au premier millénaire. Il ne parle pas du yahvisme, mais des

prophètes, il ne parle pas des religions grecque et romaine mais de la philosophie grecque, pas davantage de la religion chinoise paysanne antique, mais de Confucius, du *Tao-Té-King* et de Tchouang-Tseu, pas davantage du védisme évoluant en hindouisme, perceptible déjà dans les *Upanishads*. Jaspers était un philosophe et non un penseur de la religion et pas davantage un historien. S'il parle des prophètes, c'est parce que les prophètes étaient des penseurs qui voulaient spiritualiser le yahvisme ancien, s'il invoque Confucius et Lao-Tseu c'est parce qu'ils étaient des philosophes.

Mais il reste vrai que ces philosophies ont évolué en religions, qu'on perçoit toujours un lien à partir d'un moment donné entre pensée et religion, entre intellectuels et religion, à des degrés divers selon l'aire culturelle.

C'est un fait qu'après l'âge axial, préparateur du neuf, est apparu un autre âge lui succédant où non seulement la pensée a continué à évoluer, mais où des religions ont apparu ou se sont constituées, sur la base de l'apport de l'âge axial, ou ont pris forme, se sont cristallisées, ou divisées. C'est le cas de la philosophie grecque aussi, qui a évolué et s'est maintenue jusqu'au +V^e^ siècle, c'est aussi l'apparition du christianisme, du judaïsme rabbinique, de l'islam, du bouddhisme chinois mahayana et de la structuration du bouddhisme Therâva, de l'intellectualisme indien. Âge qui va jusqu'à nos jours, soit deux millénaires, nés du millénaire précédent, et qui a balayé l'acquis des deux premiers millénaires où le monde historique s'était constitué. Non seulement plus de religions égyptienne,

babylonienne, mais aussi plus de religions constituées par l'apport indo-européen.

Le continent européen s'est christianisé lors du Ier millénaire après J.-C. ; une très grande partie de l'Asie occidentale et centrale s'est islamisée ; confucianisme et taoïsme se sont progressivement constitués en religions, déjà au départ avec les Han ; le bouddhisme a pris place en Chine avec force jusqu'au IXe siècle et s'est maintenu plus faiblement par la suite et de même il s'est répandu au Japon sous la forme Chan. On parle aujourd'hui de fin des religions, mais c'est un phénomène qui n'a commencé sérieusement en Occident qu'au XVIIIe siècle, en rapport avec le phénomène Modernité. René Girard nous fait remarquer que l'islam et l'hindouisme se maintiennent bien encore, quoique avec difficulté, car en se politisant ces deux religions sortent de la sphère du religieux pur, de l'ordre de la foi.

En partant de l'ère chrétienne, il y a donc eu une poussée foudroyante et la constitution ou l'enracinement de grandes religions sur de vastes espaces, religions qui visent l'universalité, différentes des précédentes qui se contentaient d'un espace donné et étaient nourries par une civilisation restreinte donnée (Égypte, Babylone, Grèce, etc.).

On peut penser que cette période correspond à un Moyen Âge après l'âge axial et avant la Modernité. S'il est vrai que chaque grande civilisation a son Moyen Âge spécifique, son classicisme, son déclin ou sa transformation et de même un passé qui ne correspondent pas aux âges d'autres aires, on peut supposer qu'à l'échelle mondiale, il

y a une correspondance, qu'il y a une longue période après l'Antiquité en Occident et la fin des Royaumes Combattants en Chine et l'instauration de l'empire, où se constituèrent ou prirent forme de grandes religions.

Mais est-ce que les religions ont leur propre historicité ou bien subissent-elles l'histoire globale des États et des sociétés ? Ou encore les contraintes géographiques et culturelles, ou même les passés des diverses aires où elles se sont implantées ? Sans doute les deux.

Il n'est pas indifférent que le christianisme se soit implanté dans l'Empire romain, scindé en deux aires occidentale et orientale et ouvert sur les immensités européennes nordiques qui, potentiellement, sont appelées à subir l'empreinte du christianisme, puisque en soi le religieux n'est pas domination comme l'Empire, mais simple appel qui peut se répandre tout seul. Sauf que le religieux nouveau met du temps à s'implanter.

Pour ce qui est de l'islam qui, lui, a correspondu à la formation d'un empire, il se trouve que l'empire n'a pas cherché à islamiser les territoires conquis et ne cherchera jamais à le faire. Le califat était l'affaire des Arabes musulmans mais en évoluant avec l'ouverture aux peuples conquis, l'islam a pénétré de fait dans le monde iranien.

Néanmoins, l'islamisation en profondeur du monde iranien se fit lentement, par la double attraction d'une religion neuve appuyée sur l'écrit, d'une civilisation commune en train de se constituer, et du fait de la non-intervention de l'État dans l'ordre du religieux et de sa diffusion, sauf exceptions. Bien que l'islam fût la religion

de l'État, califat ou États successeurs, le développement religieux se fit par l'entremise de la société, des juristes au départ, des porteurs de la Tradition du Prophète ensuite ou concomitamment, des théologiens, des « hérésies » multiples et diverses.

Un flot immense de spéculateurs, aux embranchements multiples, traversa le monde de l'islam en sa période classique (IXe-XIIe siècles), cependant que le christianisme se caractérisant alors et même dès avant par le sens de l'organisation, pénétrant par la prêtrise et une hiérocratie les tréfonds du monde social, se faisant coiffer par un magistère, une autorité, l'institution pontificale et l'Église, dispensatrice de la grâce, et institution structurée de salut.

En Chine, la pensée de Confucius a évolué en religion d'État, c'est-à-dire de la bureaucratie mandarinale, fondée sur la connaissance des classiques de l'époque sainte des origines, mais aussi sur les rites. Religion de la caste dirigeante, c'est-à-dire de l'État, sans prêtrise mais à fondement moral et rituel. Ici, pas de croyance en un Dieu ou en des dieux personnalisés, mais croyance en un Ciel légitimant l'institution impériale. Après la canonisation de Confucius, l'aspect religieux s'affirme avec force, et avec le temps le confucianisme colora en profondeur l'existence sociale. Certes, avons-nous dit, la religion populaire continuait dans les soubassements de cette civilisation éminemment agreste : dieux, démons, esprits, particularisés selon les régions de l'immensité villageoise.

D'un autre côté, le taoïsme, de philosophie se fit religion mystique, puis religion de l'immortalité, en se répandant

largement, en se développant aussi en sectes, mais la notion du Tao reste le point commun avec le confucianisme. La Chine est le monde de la multiplicité des religions, le bouddhisme s'y implanta avec force, parce que religion de salut, parce qu'il s'est sinisé, et qu'il a développé une métaphysique de la plus grande importance.

Ici, en Chine, ce qui central est l'institution impériale, c'est ce qui est durable et rassembleur, mais l'Empereur n'intervient pas dans l'élaboration du religieux. L'État passe avant la religion, d'où l'interdiction au IX[e] siècle de la vie monacale bouddhiste, non du bouddhisme lui-même qui subsista, mais amoindri.

L'Inde est un sous-continent profondément religieux. C'est la mère des religions, avons-nous dit, la métaphysique ne vient qu'après et à partir de ce fond, assez tôt dans la *Bhagavâta-Gîta*, ou plus tard au Moyen Âge par l'effort des « intellectuels » évoqués par Weber. En Inde, « tout est Dieu » disait Hegel, ce qui compense la faiblesse politique, contrairement à Rome, civilisation politique par excellence. Mais Hegel n'a rien compris à la philosophie orientale indienne et chinoise, et il ne pouvait pas la comprendre. Pour cela, il aura fallu attendre Schopenhauer, Nietzsche et naturellement Max Weber. Pourtant, il reste vrai que l'Orient ne pouvait atteindre à la vie éthique ni à l'humanisme moral que le Dieu monothéiste a incarné, notamment le chrétien. Cela est vrai pour ce qui est de l'appréciation de Hegel de la pensée chinoise. Quant à la pensée indienne, il reconnait son authenticité philosophique, il en a pris connaissance grâce aux travaux de

Schlegel et de Colebrook, celui-ci étant vraiment le grand découvreur de la philosophie de l'Inde. Mais pour Hegel, si cette philosophie est effectivement habitée par l'esprit, cet esprit ne correspond pas à sa propre conception de ce qu'il est, c'est-à-dire conscient de soi et proprement actif. Et en Inde, même si la pensée est authentiquement philosophique, elle est toujours d'une manière ou d'une autre apparentée à la religion. Pourtant, on ne voit pas cette relation dans le système Shânkhya, si complet philosophiquement parlant, mais peut-être davantage dans ceux de Gotama et Kanâda. C'est surtout la mentalité générale des Indiens qui incline à traduire le philosophique en termes de religion et de religion en acte davantage qu'en conception.

Si l'hindouisme a triomphé du bouddhisme et du jaïnisme, c'est qu'il correspond à l'âme indienne et qu'il est devenu l'âme même de l'Inde, sa vérité absolue. Bien que n'ayant pas pénétré partout, et peu dans les tribus, il a coïncidé avec l'indianité. Tout ce qui n'est pas hindou n'existe pas.

Le renonçant, en suivant un gourou, l'atteste dans son comportement. Différent du moine, voire de l'ascète normal, il sort littéralement du monde, de la vie humaine. Car le seul moyen de sortir du *samsara* n'est pas de mourir, mais de ne plus exister, de se débarrasser de l'être, de faire comme si on n'a jamais été.

La vision du temps dans l'Inde, reliée au sommeil du Brahma est gigantesque. Ce n'est ni le temps cosmique des Grecs, temps circulaire, ni le temps rétréci de la Bible,

ni le temps historique linéaire des chrétiens. Il est vrai que si le bouddhisme est sorti de l'Inde, l'islam y a pénétré avec l'Empire moghol qui avait toute la force et la richesse de l'État. Dans ce cas, si ailleurs il s'est implanté durablement, ici, il n'a pu résorber l'hindouisme ; l'islam a pénétré les sans-caste-intouchables- mais aussi les prébendiers qu'il s'est créés de par l'État, pas davantage. Akbar a bien essayé de créer une symbiose entre hindouisme et islam, mais il a échoué, car en fait, c'était infaisable des deux côtés. En revanche, ses successeurs se sont résolus à favoriser la caste des Brahmanes pour contrebattre celle des *Kshatriya*, des rois et des guerriers. En même temps que les Anglais pénétraient en Inde, les *marats* hindouistes, au nom de leur religion, s'attaquaient à l'empire et auraient probablement fini par le détruire.

Orthodoxies et hétérodoxies

Examinons le cas des deux grands monothéismes parce que plus récents que les autres religions et parce qu'ils se sont étendus sur tout l'Occident du monde.

Ici et là, c'est la société, c'est-à-dire les communautés chrétienne et islamique qui ont élaboré les structures et les évolutions religieuses, malgré quelques interventions de l'Empereur romain et nettement moins du calife musulman ou des princes successeurs. Ici et là se sont constituées une orthodoxie majoritaire et différentes hétérodoxies tout au long de ce « Moyen Âge » qui n'en finit pas, c'est-

à-dire jusqu'au XVII^{e} siècle. Mais après les invasions barbares en Occident et les invasions arabes en Orient, l'avenir du christianisme s'est développé en Europe avec des difficultés dues à la désorganisation de cet espace.

D'où le rôle éminent imparti à l'Église dès le départ, en face du vide, grandissant tout au long de cette période. En face, à l'inverse, un grand empire s'est constitué où l'ordre politique s'est enraciné avec force et ceci dans un domaine qui a connu l'épanouissement de civilisations diverses, très anciennes et centrales, et de religions diverses. La Syrie et l'Égypte ont été le cœur du christianisme structuré, la Perse et son prolongement mésopotamien ont été le centre du zoroastrisme, évoluant en mazdéisme, d'hérésies comme le mazdakisme, et de cette grande religion de type synthétique mais notamment gnostique qu'était le manichéisme, religion particulièrement attractive et à grande diffusion.

Sur les plan économique et social, l'Islam a occupé des zones riches, fluviales ou de grandes oasis, une zone-carrefour entre l'Inde, la Chine, l'Asie centrale d'un côté et Byzance et par-derrière l'Europe de l'autre. De sorte qu'il n'y a pas de comparaison possible entre le domaine du christianisme occidental et le domaine de l'Islam. D'où l'extraordinaire effervescence religieuse et intellectuelle au sein de l'islam dans ses deux périodes classique (IX^{e}-XII^{e} siècles) et post-classique allant jusqu'au XVII^{e} siècle, en Iran notamment comme l'a montré Corbin.

C'était nettement moins le cas du christianisme occidental, malgré la conversion des Barbares. Deux points

néanmoins sont à relever. D'abord le développement du monachisme emprunté à l'Égypte, dans un monde profondément ruralisé, de l'autre l'affirmation de plus en plus forte du magistère de l'Église et notamment de la papauté. Ce développement a suivi celui de l'économie et de la civilisation, lentement mis en place, de sorte qu'orthodoxie et hétérodoxies ne se sont manifestées avec force qu'à partir des XI^e^-XII^e^ siècles, à l'âge gothique, et de même l'effervescence intellectuelle et autres mouvements.

Dans le monde musulman, l'islam était la religion de l'État unifié et de la masse des combattants arabes au départ, mais il a pris pied chez les Perses qui ont été associés à la gestion de l'empire, devenu arabo-iranien. Il a montré une attractivité chez les peuples polythéistes ou animistes, intégrés à l'empire ou y pénétrant, comme les Turcs et les Berbères. Les chrétiens ont été plus réticents à entrer dans l'islam, puisque reconnus dans la validité de leur foi. Mais leur apport intellectuel a été décisif, notamment dans l'ordre philosophique par les traductions des œuvres grecques. Et de même, les autres religions de l'Orient ont pénétré l'islam dans les spéculations théosophiques et l'élaboration du shi'isme, à l'origine purement arabe toutefois.

Dans le monde de l'islam, l'orthodoxie a été représentée par le sunnisme, qui s'est élaboré lentement et de manières diverses, qui n'a pris conscience de lui-même comme orthodoxie, c'est-à-dire comme la voie juste et majoritaire, qu'assez tardivement et dans un parcours complexe. Deux pôles religieux l'ont défini : le pôle juridique et cultuel,

celui de la *sharî'a*, élaboré par quatre écoles aux VIII^{e}-IX^{e} siècles, donc assez tôt, le pôle théologique, celui des *qadariyya*, des *jabriyya* des *murji'a*, puis des *mu'tazila* d'un côté, celui des traditionnistes de l'autre, attachés aux *ḥadîths* du Prophète et à ce qu'ils considèrent comme sa *Sunna*, c'est-à-dire l'exemplarité de sa conduite, et ceci, là aussi, dès les VIII^{e}-IX^{e} siècles, puis au X^{e} siècle avec l'ash'arisme, théologie de plus en plus considérée comme orthodoxe. Les modernes ont tendance à porter leur intérêt sur la théologie et ses querelles, à projeter donc sur elle la séparation entre orthodoxie et hétérodoxie. Dans la réalité effective, ce sont les écoles de droit, intégrant déjà le *ḥadîth* c'est-à-dire la *Sunna*, qui ont joué le plus grand rôle dans la vie des musulmans dans la mesure où la justice cadiale a été essentielle dans la société au quotidien. D'ailleurs, ce qui est resté aujourd'hui, une fois disparues les querelles théologiques, c'est la *sharî'a* dont on demande fortement l'application, quelquefois intégrale, ce sont bien les commandements cultuels et juridiques du Coran, du *ḥadîth* et des écoles de jurisprudence.

Mais sur le plan de l'histoire des idées, reliée par ailleurs à l'histoire politique, ce qui a agité le monde intellectuel de ce temps et même les masses bagdadiennes, c'était bien la théologie, les positions à ce sujet du sunnisme et de ce qu'il considérait comme hétérodoxie, aussi bien l'*i'tizâl* que les différentes formes de shi'isme. Il est frappant qu'à l'époque classique, ce n'étaient pas les juristes qui sont entrés dans l'historicité des luttes mais les *ahl al-ḥadîth*, les gens du *ḥadîth* donc de la Tradition qui

tenaient le haut du pavé, et notamment les hanbalites, porte-paroles du sunnisme, entendu comme la Tradition, et devenus mouvement populaire. Mais avec le temps le hanbalisme combatif, voulant incarner la Tradition, hostile au rationalisme, a versé dans l'excès, le sunnisme devenant de plus en plus modérantiste. Ici, il convient d'attirer l'attention sur l'importance de l'historicité de l'islam primitif considérée comme sacrée, à cause de la Discorde du califat premier. L'histoire entre dans le religieux comme élément constituant et établissant les divergences entre sunnisme et shi'isme, sunnisme et khârijisme.

Le sunnisme admet la légitimité des quatre califes « bien-guidés », le shi'isme celle de 'Alî seul, les khârijites celle des deux premiers califes.

Sur ce point, le califat abbasside se proclame sunnite, admettant la légitimité historique des quatre premiers califes, point fondamental, et la légitimité juridique des quatre écoles primitives et notamment du hanafisme.

Concernant les relations entre orthodoxie et hétérodoxie, il faut différencier entre les hétérodoxies constituées en quasi-religions autonomes comme le shi'isme et le khârijisme lesquels, bien qu'admettant le socle qui constitue l'islam, à savoir l'unicité de Dieu, la divinité de la parole coranique, la prophétie de Muḥammad et la résurrection, se différencient nettement du sunnisme et sont appelées à la longue durée. Il faut distinguer donc ces quasi-religions des hétérodoxies diverses et innombrables d'ordre théologique, celles importantes se focalisant sur la nature de Dieu, de l'homme et du Coran, celles innombrables,

foisonnantes dans les époques classiques, non seulement les théosophies, mais certaines attitudes mystiques admettant le *ḥulûl* ou la transmigration, mais encore le matérialisme pur (*dahriyya*) ou la littérature anthropomorphique (*ḥashwiyya, mushabbiha*).

Ces courants, extrêmement divers dans le détail, quelquefois tirant leur dénomination d'un seul homme, ont été inventoriés par les traités d'hérésiographie et jugés comme hérétiques. Il faut donc bien distinguer entre hétérodoxies constituées et hérésies, celles-ci s'attirant quelquefois les foudres du pouvoir quand elles prennent une allure dangereuse. Ce fut le cas de Ḥallâj considéré comme proclamant le courant du *ḥulûl*, soit l'incarnation du divin dans l'homme, ce fut aussi le cas plus tard de Suhrawardî, théosophe de *l'ishrâq*, de l'illumination, considéré comme diffuseur de la gnose et du dualisme mazdéen. De même, l'État est intervenu dans la répression du manichéisme, ou de celle des exagérateurs (*ghulât*) à la lisière du shi'isme. Il a pu intervenir pour soutenir l'*i'tizâl* sous al-Ma'mûn sur le point de savoir si le Coran a été créé ou incréé ou pour le réprimer plus tard sous al-Mutawakkil et favoriser le sunnisme incarné alors par le hanbalisme. Dans l'ensemble, l'État musulman, est peu intervenu dans ce qui était considéré comme hérésies secondaires, qui ont pullulé, ou dans le domaine philosophique, pour réprimer des opinions personnelles niant Dieu ou la prophétie (Râzî et d'autres).

De même, il a accepté à l'époque classique la coexistence entre sunnisme et shi'isme, par exemple sous les

Bouyides, eux-mêmes shi'ites cohabitant avec un calife sunnite. Il y avait une marge importante de liberté à l'époque classique sur les plans religieux et intellectuel, ce qui est normal dans un empire étendu et prospère incluant de nombreux héritages et de nombreux peuples. Il reste que l'épine dorsale de cet empire est l'islam dans la mesure même où il s'est construit à partir de la prédication prophétique et de son extériorisation dans le monde oriental.

Il y a toujours un rapport entre le religieux et le sentiment ou l'élément émotionnel d'un côté, et d'un autre côté entre le religieux et le rationnel, la pensée, la passion philosophique. Ce dernier aspect, on l'a déjà perçu dans le confucianisme et le taoïsme primitifs et on le perçoit dans l'islam à travers la réception de la philosophie grecque, dans le christianisme par l'apparition de la scolastique. Le premier aspect, émotionnel, a été incarné dans l'islam par le soufisme ou le mysticisme, d'abord attitude élitiste et personnelle, ensuite courant de masse incarné par le confrérisme qui a encadré toutes les sociétés islamiques. Quant à la philosophie, elle s'est posée comme indépendante de la religion mais elle a pénétré par ses catégories et son langage la théologie rationalisante, voire le sunnisme synthétique et élaboré d'un Ghazâlî, défenseur de l'orthodoxie, a priori hostile à la philosophie en ce qu'elle contredit les enseignements fondamentaux de la religion, mais au discours profondément pénétré de philosophie, de logique notamment. Déjà, le qadarisme puis l'*i'tizâl* primitifs avaient montré des tendances rationnelles dès

l'origine. Comment ne pas toucher à la transcendance et à l'unicité de l'essence divine en lui attribuant des attributs d'ordre humain et davantage encore de type matériel, comment justifier l'enfer en admettant la prédestination divine sans nier la liberté de l'homme. Le mu'tazilisme tardif d'al-Jubba'î et de 'Abd-al-Jabbâr, évoluant, utilisera des catégories logiques et l'ash'arisme, bien que réfutant l'*i'tizâl* et se posant en orthodoxie théologique, admettra l'atomisme dérivé de Démocrite et d'Épicure, en lui donnant un autre sens renforçant l'idée d'un monde qui a besoin de Dieu.

Ici, il faut ouvrir une parenthèse, celle des rapports entre philosophie et théologie et comparer ce qu'il en est en Islam et dans la chrétienté médiévale. L'*i'tizâl* en particulier, même dans sa phase tardive, s'est toujours fondé sur la Révélation, mais il a instrumentalisé les catégories logiques de la philosophie, à tel point qu'on a pu dire, déjà avec Renan, mais aussi de nos jours, qu'il constitue la vraie « philosophie islamique ». Il est entendu par là que la philosophie en Islam était grecque dans son inspiration et dans son contenu même, c'est-à-dire étrangère, ce qui est vrai dans la mesure où elle est largement non fidéique et qu'elle ne part pas du donné de foi, de la Révélation, même si elle pose explicitement l'existence de Dieu mais il s'agit du Dieu des philosophes. Corbin et son école vont dans la même voie quoiqu'à partir d'autres prémisses : seule peut-être appelée « islamique » le courant théosophique, gnostique, soufi, parce qu'oriental, iranien, non grec, ce qui ne peut tenir à l'examen, pas plus que les théories

récentes d'al-Jâbirî qui, elles, privilégient l'arabisme dans la culture et l'aristotélisme averroïste en philosophie, posant à l'inverse de Corbin et de Jambet comme étranger le courant théosophique. Pour revenir à la théologie, peut-on dire que l'islamique était plus fidéiste que la scolastique, laquelle serait plus philosophique ? Oui, à mon sens, même si la référence à l'Écriture, à la tradition de l'Église, au mystère de la Trinité, au péché originel, est toujours présente dans la scolastique. Mais, incontestablement, la scolastique était de la philosophie ; elle est même la matrice de la philosophie occidentale moderne.

Pour revenir à l'islam, disons que dans son acmé classique, la religiosité islamique a fait montre d'une grande richesse en rapport avec la complexification de la civilisation et de son essor. Plus tard, à l'époque post-classique, de l'ordre a été mis dans cette effervescence menaçante pour les fondements de la foi, ce dont Ghazâlî était conscient. Sa crise personnelle n'était que le reflet de la crise de l'islam menacé de déliquescence. Les États en étaient tout aussi conscients, d'où la mise en ordre incarnée par l'instauration d'un sunnisme organisé et vraiment établi. Le mysticisme subjectif quant à lui a fait place à des ordres discriminés partout ; il contribua à satisfaire les besoins populaires de spiritualité et devint l'élément prépondérant de la piété face au dessèchement des représentants de la *sharî'a* (Gramsci) qui l'acceptèrent toutefois comme courant orthodoxe, pouvant se synthétiser avec le sunnisme. Le shi'isme, quant à lui, se constitua en variante religieuse structurée ainsi que le khârijisme, à partir des

IV^e^-V^e^ siècles de l'hégire. L'islam se stabilisa ainsi jusqu'à l'époque moderne, mais en perdant toute la vigueur et la beauté de l'intellectualité de jadis.

Comparons maintenant cette évolution avec celle du christianisme occidental, celui de Byzance étant à négliger car n'ayant d'avenir que tardif dans le monde slave alors dans l'enfance. La déstructuration du monde romain a fait de l'Église un élément central de ce qui pouvait subsister comme ordre et comme encadrement dans la société. Les « bourgs » qui subsistèrent n'ont dû leur subsistance qu'à l'action des évêques ; de même la langue latine, langue de la liturgie, ainsi que ce qui restait de culture livresque, cela fut préservé par l'Église à travers ses diverses formations tout au long du Moyen Âge. Elle se renforça avec le temps à mesure que s'organisaient les États et la société, par les rapports qu'elle établit avec les premiers et par sa pénétration en profondeur dans le monde social. L'Église a été une formidable puissance d'encadrement des hommes et tout autant une puissance civilisatrice.

Sur un plan plus large et plus élevé, les nations nouvelles qui commençaient à émerger, diversifiées et quelquefois ennemies, n'eurent un semblant d'unité ou même une unité réelle et supérieure, englobante, que par l'effet de la religion chrétienne et donc par l'Église de plus en plus puissante, que ce fût la papauté à la tête ou les réseaux disséminés des clercs. Cet espace s'est identifié à la notion de chrétienté correspondant à l'ancien empire d'Occident augmenté de la Germanie et progressivement de l'Europe centrale. Cela s'explique aussi par la fragmentation de

l'ordre féodal. Le face à face avec l'islam a pu aussi contribuer à la cohésion de la chrétienté voire à l'émergence d'un sentiment de supériorité en tant que détentrice de la vérité, considérant l'islam comme un intrus et une hérésie chrétienne et l'on sait que Dante met le Prophète dans le cercle des hérétiques.

Avec l'éveil économique du XI[e] siècle, il y a eu une évolution du christianisme.

Apparu plus tôt, le monachisme s'est donné des structures solides auxquelles l'Église comme appareil a donné sa bénédiction. En principe, celle-ci n'accepte pas ce qui sort de son contrôle, comme plus tard les ordres mendiants ou la scolastique. Elle voudra toujours les contrôler et les légitimer, à défaut de pouvoir les condamner, car elle est principe de conservation et d'autorité. Ce principe se trouva accentué par la réforme grégorienne qui conféra une stature monarchique à la papauté mais qui voulut aussi supprimer les désordres dont souffrait l'Église telle la simonie et autre chose. Mais chaque fois que le christianisme essaie de se réformer, dans ce cas précis dans le sens de l'ordre, cet élan entraîne une effervescence et fait apparaître des demandes non satisfaites.

Ainsi apparurent des mouvements hétérodoxes, du fait même de l'approfondissement de la foi entraînant des exigences spirituelles puissantes. Ce fut le cas des mouvements cathare et hussite que la papauté considéra comme des hérésies à combattre. L'église catholique, se renforçant, accentua son aspect répressif et se dota de tout un arsenal en ce domaine. Elle avait déjà l'arme de l'excommunica-

tion qu'elle avait appliquée même à des rois, elle va se doter de l'instrument de l'Inquisition. Avec l'aide du bras séculier, le catharisme et le hussisme furent éliminés par un déchaînement de violence. Cet aspect des choses exista peu dans l'islam, en tous cas pas sous cet aspect massif, à l'exception de la répression du khârijisme, mouvement lui-même violent, ou de celle des Qarmates tout aussi violents. D'autres révoltes nombreuses et récurrentes dans le domaine islamique, réprimées, appartiennent à l'ordre politique ou social, même si elles se couvrent parfois d'un voile religieux, telle la révolte des Zanj.

On ne sait pas si la Réforme appartient à l'orée des Temps Modernes ou si elle prolonge le Moyen Âge. Elle exprime sans doute un renouveau spirituel puissant et certainement un besoin au sein du christianisme occidental, une angoisse du salut. Elle fut facilitée par les abus de l'Église romaine, enfoncée dans la mondanité de la Renaissance, et s'est voulue retour à la pureté du christianisme scripturaire, hors de la tradition de l'Église catholique. Mais il va de soi qu'elle ne toucha pas au donné de foi et que ce n'était pas une nouvelle religion comme l'avait été l'islam par exemple. Certes, elle se libéra de l'autorité du pape, récusa les œuvres et le libre arbitre, affirma la prééminence de la prédestination, élimina un certain nombre de sacrements, mais resta dans le cadre du christianisme.

Ce fut un retour aux sources, débarrassé des scories de l'Histoire passée, mais elle répondait à un besoin profond du monde germanique et des pays du Nord. Certes, elle se trouva mêlée au politique, aux desseins des princes et

des rois, mais le fait est qu'elle s'imposa avec force dans les consciences et que le renouveau spirituel se prolongea jusqu'au XVIIe siècle, siècle religieux par excellence.

L'orthodoxie demeura cependant le fait de l'Église romaine après la Contre-Réforme et l'expansion dans le nouveau monde et en Afrique à l'époque moderne accrut le nombre de ses adeptes. C'est donc elle qui subit les attaques des Lumières françaises et de la modernité anti-ou a-religieuse à partir du XVIIIe siècle cependant que le protestantisme, allemand notamment, d'exigeant et rigoriste au départ évolua vers « le libéralisme », d'abord du fait de l'*Aufklärung* allemande et, surtout des attaques des hégéliens du XIXe siècle se manifestant par l'affaiblissement du christianisme jusqu'à sa disparition de fait dans la société occidentale d'aujourd'hui.

V. Intellectualité et Religion

Aux XII^{e}-XIII^{e} siècles, avec le développement des villes en Occident et à l'intérieur de celles-ci des universités, chapeautées par l'Église, l'intellectualité fit son apparition avec la scolastique. Les scolastiques étaient à la fois des théologiens et des philosophes, davantage philosophes que les gens du *kalâm* islamique, mu'tazilites, ash'arites ou mâtûrides, mais moins que les philosophes indépendants de l'islam, tels Fârâbî, Avicenne et Averroès. En principe, dans la scolastique, la pensée discursive est supposée servir la théologie, c'est-à-dire la foi au bout du compte, mais non cultivée pour elle-même. En fait, la passion philosophique s'est emparée de ces hommes comme elle s'est emparée des musulmans et tout autant des penseurs hindous ou des confucianistes et des néo-confucianistes. Avec cette différence que dans l'Occident du monde, musulmans et chrétiens s'en tinrent à l'héritage grec.

Il semble qu'au départ les scolastiques, ne connaissant pas le grec, s'intéressèrent à Augustin, à Ghazâlî, tenu

pour philosophe, et à Avicenne. Mais au XIIIe siècle, les œuvres d'Averroès, traduites en latin, firent leur apparition à Paris notamment, et ce fut la découverte fascinée d'Aristote par-delà l'intérêt pour les commentaires d'Averroès.

Tous les concepts philosophiques aristotéliciens, passant du grec à l'arabe puis au latin firent leur apparition : essence, existence, premier principe, cause, catégorie, analytique, dialectique, quiddité etc., devinrent courants et furent hérités de la scolastique par les philosophes modernes. Siger de Brabant était averroïste, Albert le Grand fut l'introducteur d'Aristote, Duns Scot s'est plutôt intéressé à Avicenne tout en le critiquant. Mais le grand maître de la nouvelle scolastique philosophique était incontestablement Thomas d'Aquin, à la fois connaisseur d'Aristote et d'Averroès et du premier par le second, mais réfutant Averroès dans ce qui, chez lui, s'opposait manifestement à la foi, c'est-à-dire l'éternité du monde, la non-résurrection de l'âme, posée comme forme de la matière-corps et disparaissant avec lui. Toutefois, Thomas reconnaît qu'il partage plusieurs vues avec Averroès. Le thomisme a quand même suscité la désapprobation de l'Université de Paris malgré le *Contra Averroïm*. La condamnation de 1277 de l'aristotélisme n'eut pas d'effet et l'Église a fini assez rapidement par canoniser Thomas d'Aquin. L'idée que la foi peut être prouvée par la raison fit durablement son apparition et l'Église, comme à l'accoutumée, préférait récupérer les tendances quelque peu hétérodoxes, quelles qu'elles fussent, si elles s'avéraient utiles plutôt que de les

condamner quand cela apparaît difficile ou impossible à réaliser.

Continuons à examiner les rapports entre philosophie et religion au Moyen Âge, rapports cahotants aussi bien dans l'islam que dans le christianisme en raison de leurs accointances.

Dans son *Discours décisif*, Averroès émet une formule intéressante : « religion et philosophie, dit-il, sont sœurs de lait. » En fait, il ne théorise pas à partir de cette idée, son discours étant une justification de certains points de philosophie, notamment le problème de l'éternité du monde, et leur accord avec ce qu'en dit la Révélation. Mais il reste vrai que dans le fond des choses, existe une connexion entre pensée religieuse et philosophique en même temps que des désaccords et des conflits. Certes, comme dit Hegel, la philosophie est pour quelques-uns, la religion est pour tout le monde et c'est là une différence de taille. Néanmoins, il y a un terrain commun : l'origine de l'être et du monde, la conception du divin, une interrogation sur la nature, le problème moral. Les religions structurées sécrètent toujours une théologie, soit une spéculation à partir du donné de foi, très tôt déjà comme le système d'Héliopolis en Égypte ou à un degré moins élevé les mythes d'origine, une cosmogonie et une théogonie. Mais la philosophie se veut indépendante du donné religieux, c'est l'effort de quelqu'un ou de quelques-uns de penser par eux-mêmes les grands problèmes qui se posent à la conscience humaine. Quant à la religion, elle s'en distingue par son autorité sur l'ensemble de la société et par

la garantie que lui offre l'État. Il arrive donc que des conflits se dessinent comme à Athènes, avec les affaires d'Anaxagore, de Socrate et même d'Aristote, ou dans l'Église catholique quand on touche non pas au donné de foi lui-même, mais même quand on élabore des conceptions de type philosophique ou mythologique sur l'origine du monde et sa structure, et c'est aussi le cas en Islam.

Inversement en Chine et en dehors des conceptions populaires toujours tenaces, la philosophie apparaît comme si elle était à l'origine des religions établies, que ce soit par la pensée de Confucius ou des deux ouvrages fondamentaux du taoïsme, lors même qu' il a fallu toute une évolution pour que le taoïsme intègre des éléments divins (Maspéro), pose le problème de la survie, développe aussi tout un mysticisme et que d'un autre côté le confucianisme se pose en religion d'État, pragmatique pour l'essentiel, même s'il s'est bardé de tout un ritualisme. Mais la Chine est un monde parallèle à l'Occident, incarnant l'altérité absolue comme on l'a dit.

Ici, la divinité est secondaire et surtout point de Dieu créateur, chose impensable comme l'a remarqué Max Weber. Nous allons ici nous intéresser spécialement à la phase du monothéisme, pour ce qui est des relations entre philosophie et religion dans le christianisme et dans l'islam, parce qu'avec l'apparition de ces monothéismes, avec leur Dieu créateur, la notion de Révélation, des problèmes nouveaux et importants se sont posés.

La pensée religieuse ne pouvait plus alors ignorer l'héritage philosophique pas plus que la philosophie ne

pouvait ignorer la religion, même si elle a continué à lutter pour son indépendance. En fait, le problème de ces relations s'est déjà posé dès l'Antiquité, mais le monothéisme l'a accentué.

Ainsi quand Aristote confère à la philosophie une haute dignité parce qu'elle recherche ce qu'il y a de plus élevé dans les préoccupations de l'homme, il y a là déjà, mais de loin, quelque chose de commun avec le religieux dans la mesure où, plus intensément, le religieux se réfère au sacré, au saint, à ce qu'il y a de plus élevé ou considéré comme tel dans l'âme humaine. Déjà chez les Grecs les plus anciens, le pythagorisme était à cheval sur le religieux et le philosophique et il s'est engagé de plus en plus vers le sectarisme. Dodds élabore toute une théorie sur « le conglomérat » religieux qui s'est dissipé avec l'apparition de la philosophie, mais il en est resté quelque chose, dit-il avec d'autres, chez le Platon des *Lois* qualifié d'adepte du chamanisme, ce qui a provoqué une querelle au sein des historiens de la philosophie. En fait, le Platon le plus connu par la postérité est celui du *Timée* qui pose, philosophiquement certes, le problème de l'origine de l'Univers, élabore la théorie des Idées archétypales, le « modèle » selon son expression, et celle du Démiurge qui a façonné les étants comme un sculpteur, comme un adepte de la « technè ». Ce Dieu n'était donc pas celui du monothéisme, soit un créateur du monde ex nihilo, mais un artisan, notion reprise et popularisée par les Lumières[1]. Mais il y a

1. Voltaire notamment. Mais Kant (*Critique de la raison pure*) dénie au Démiurge la qualité de créateur dans sa réfutation de la preuve téléologique (cf. Hegel,

là un angle d'attaque du lien entre philosophie et religion qui sera repris avec insistance par les philosophes et les théologiens du temps des monothéismes et un thème sujet à controverse. De même, au sein de l'œuvre immense d'Aristote, pointent certaines thématiques dans le *De Caelo*, les *Topiques* et surtout la *Métaphysique* qui ont donné lieu à des développements importants et prêtant à controverse chez les philosophes de l'aire musulmane et chez les scolastiques.

Même les modernes ont amplifié l'idée d'une théologie d'Aristote à partir de son Dieu immobile et moteur se pensant lui-même. Mais chez les penseurs issus du monothéisme, centré sur le Dieu créateur, la problématique de l'éternité ou non du monde a pris de l'ampleur, références à Platon et Aristote à l'appui, mettant en conflit la théologie et la philosophie, celle-ci et la Révélation.

Dans le monde de l'islam, le problème a été posé par Kindî, le premier des philosophes arabes (m.866) qui, suivant en cela Philopon, nie l'éternité du monde et par conséquent opte pour sa création. Kindî a vécu à un moment où la théologie de l'*i'tizâl* battait son plein. Celle-ci était centrée sur Dieu, sa justice, ses attributs ainsi que sur la liberté de l'homme, et n'a en rien évoqué le problème du monde en raison de ses positions fidéistes dès le départ, pas plus qu'elle n'est une philosophie s'appuyant *a priori* sur une tradition. Kindî se réfère à cette tradition,

Philosophie de la Religion, II, p. 420). Dieu non plus dans cette perspective ne peut pas avoir créé la matière. Hegel, quant à lui, pose comme absurde la séparation aristotélicienne de la matière et de la forme.

mais il ne va pas aussi loin que ses successeurs qui, eux, se sont posés comme les continuateurs de Platon, du néo-platonisme et d'Aristote. Il s'agit ici de Fârâbî et d'Avicenne, à qui a riposté Ghazâlî dans son *Tahâfut*. Dans ce qui nous est parvenu des œuvres de Fârâbî, rien ne nous incite à croire qu'il était pour l'idée d'éternité du monde, ce qui revient à nier le créateur et implicitement son existence. Toutefois, dans son livre sur les « Deux Sages » -Platon et Aristote- il pose le problème à partir de son analyse des *Topiques*, disant qu'il s'agit là d'une question qu'il est impossible de résoudre déductivement, et il essaie par ailleurs de justifier ce que dit Aristote dans le *De Caelo* et dans la *Théologie* qui lui est attribuée, pour en arriver à dire qu'Aristote ne pouvait pas ne pas croire à l'éternité du monde. Mais qu'en pense-t-il lui-même ?

Sa position reste ambiguë et prudente, mais Maïmonide lui attribue l'idée de l'éternité du monde, probablement avec raison. Ses successeurs se montrent sur ce point plus hardis, déjà Avicenne et beaucoup plus nettement Averroès, ce qui amène ce dernier à se disculper de l'accusation de « *kufr* » lancée par Ghazâlî contre les philosophes et à s'autojustifier dans le *Discours décisif*. La critique de Ghazâlî porte sur l'idée philosophique de l'éternité du monde au premier chef, la création étant définie « comme faire sortir quelque chose du néant ». Or Avicenne croit en l'émanatisme hérité du néo-platonisme, quoiqu'il pose Dieu par ailleurs comme l'Être nécessaire en raison du principe de causalité, soit de la preuve cosmologique. Mais Ghazâlî ne s'arrête pas là : il accuse les philosophes de ne

pas croire à la résurrection des corps, de poser Dieu comme ignorant des particuliers. En fait, Averroès, postérieur à Ghazâlî, et suivant en tout Aristote, pour lui le vrai philosophe, ne pouvait logiquement pas croire à la résurrection, ni des âmes ni des corps du fait de la liaison qu'instaure Aristote de la matière et de la forme, l'âme n'étant que la forme du corps, idée qu'on retrouve chez Pomponace de Padoue trois siècles plus tard, philosophe très nettement averroïste. En fait, Averroès va plus loin que ses prédécesseurs. Implicitement, il ne croit pas à la création du monde par un acte issu de la volonté divine, parce que la volonté change l'Être divin, par définition inchangeable.

Si volonté il y a, elle est d'un tout autre ordre que la volonté humaine. Dans la « physique », Averroès fait sienne la conception aristotélicienne de l'éternité du mouvement dans le Cosmos et sa vision du Temps, et l'on sait que le Dieu d'Aristote n'est là que pour expliquer le mouvement éternel. Il est clair que le philosophe arabe y adhère, comme il adhère à l'idée d'éternité de la matière. Aussi bien perçoit-on une gêne dans sa réponse à Ghazâlî : il se défausse en se perdant dans les détails et en affirmant que cette critique s'adresse aux théologiens et non pas à la vraie philosophie provenant du seul Aristote et qu'il incarne. Il rejette donc toute idée de « *takfîr* ». Mieux encore : son discours d'autojustification, on l'a dit, vise à montrer dans le détail, sur le point précis de la précédence de la matière par rapport à Dieu l'accord entre philosophie et Révélation, en excipant d'un verset du Coran disant

que le trône de Dieu était assis sur l'eau, soit l'eau primordiale, sans prendre conscience que le Coran, ici, reprend une idée de la Genèse qui ne concevait pas encore la création *ex nihilo*, concept venu tardivement aux monothéismes. En fait, le Coran est ambigu à ce sujet, car il convoque par moments la notion de création à partir de rien « *min lâ shay'* », notamment pour l'homme, mais aussi pour tout l'Être en affirmant que Dieu crée juste par sa parole, par quoi il dépasse l'idée d'un Dieu artisan.

Il est clair que pour Averroès, implicitement, seule la Révélation et non pas la philosophie fonde l'idée de création et donc l'existence de Dieu et que c'est là ce qui maintient la cohésion sociale et l'ordre du monde humain. D'où la théorie de la double vérité.

Dans la *Summa Theologica*, Thomas d'Aquin affirme avec raison qu'Averroès est tenant de l'éternité du monde, puisque pour lui, la matière est éternelle et que la forme étant consubstantielle à la matière, il n'y a pas d'éternité de l'âme non plus. Sa critique porte aussi sur le problème du Temps et son rapport avec le mouvement.

Si Averroès doit être considéré comme tenant de la notion d'éternité du monde, cela veut dire que pour lui Dieu n'existait pas avant le Temps ni avant le monde. Thomas lui, admet cependant que ni l'éternité du monde ni sa création, c'est-à-dire sa contingence et son caractère d'advenu (*ḥudûth*), ne peuvent être prouvées par déduction et qu'il faut donc s'en remettre à la Révélation, idée qui fera son chemin jusqu'à Kant pour qui la Raison théorique ne peut nous porter aucun secours quant à l'existence de

Dieu, et que seule la Révélation en est la garante pour ceux qui croient en elle. En fait, les philosophes musulmans ne peuvent être qu'incroyants quand ils partent de la pensée discursive à laquelle ils adhèrent essentiellement sous sa forme syllogistique, alors que Thomas et les scolastiques restent des théologiens tolérants et seulement adeptes du discours de type philosophique dont ils découvrent les attraits. Ils ne combattent pas les philosophes comme le fait Ghazâlî avec les armes de la philosophie. Mais la situation n'est pas la même ici et là. Dans la Chrétienté, c'est l'Église en tant qu'institution qui se charge de ce combat de manière pratique. En Islam, il n'y a rien de tel et l'effervescence au niveau des sectes qui pullulent autant que la vigueur du mouvement philosophique, mettent en danger la cohésion de la société et d'un empire multiracial fondé à l'origine sur un appel religieux. D'où la réaction de Ghazâlî, mais l'esprit du temps voulait qu'elle correspondît à l'option politique de l'établissement d'une orthodoxie comme sauvegarde de la société. Aussi la philosophie islamique ne tarda pas à disparaître, alors que la scolastique fut à l'origine de la philosophie des Modernes. C'est peut-être en ce sens qu'il faut interpréter l'idée de Hegel qualifiant la philosophie arabe « d'historique » c'est-à-dire de dépassée, ne portant pas ses fruits. En fait, ce n'est pas le cas puisqu'elle a survécu dans la Scolastique et de là dans la philosophie moderne par une série de dépassements. Quant au problème de Dieu et du monde, provenant du substrat religieux mais aussi de la tentation spéculative, il n'a pas arrêté d'interpeller la

pensée des Modernes, d'une manière ou d'une autre, de Descartes à Hegel, en passant par Spinoza, Leibniz et Kant. Et Hegel finira par annexer la religion à la philosophie. Du moins c'est là l'opinion courante, fondée plus ou moins sur la *Phénoménologie de l'Esprit* ou sur une interprétation de la *Philosophie de la Religion*. Le point de vue de Hegel sur la relation entre philosophie et religion est le plus clairement exposé dans l'introduction à *l'Histoire de la philosophie*, là où il définit ce qu'est la philosophie, ses rapports avec l'esprit d'un peuple ou même le sens commun, avec la science et l'art où il repère des fondements basés sur quelques analogies. Mais il y a plus que de vagues ressemblances entre religion et philosophie : elles visent toutes deux l'être absolu, « l'essence du monde, la substance de la nature et de l'esprit » et « la rationalité universelle, infinie ». Il reste que la philosophie possède son identité propre tout à fait différente de celle de la religion, affirme-t-il, de même que la philosophie des « Temps Modernes » est autre chose que celle de l'Antiquité, même si substantiellement la philosophie est une et qu'elle transcende le temps de l'histoire ordinaire.

C'est au stade de la modernité que nous allons maintenant nous arrêter pour analyser et scruter la relation de la religion et de la philosophie arrivée à ce point de son développement.



VI. Modernité et Religion

Le concept de modernité

Le terme « modernité » est un terme relativement récent, devenu d'usage extensif dans la deuxième moitié du XXe siècle aussi bien en Occident que dans le reste du monde et mêlé à toutes les sauces. À l'origine, à la fin du XVIIe siècle, les « Modernes » s'opposaient aux Anciens dans le domaine de la littérature avec la conscience orgueilleuse de les dépasser, alors que jusque-là l'Antiquité représentait une excellence indépassable et, en tout cas, le modèle de la perfection lors de la Renaissance. Mais il y a une différence entre faire du moderne, c'est-à-dire du nouveau, et avoir conscience du surgissement d'un temps nouveau, d'une rupture et du foisonnement d'une créativité tous azimuts ou d'un *impetus* destructif de ce qui était avant. Car dans le moderne, notamment au XVIIIe siècle, on peut aussi bien déceler l'apport positif que la volonté négatrice, les idées nouvelles comme la dévalorisation des anciennes. Ceci est notamment valable pour les Lumières

françaises et plus généralement européennes qui mettaient en place les éléments constitutifs de la modernité en tant que système d'idées et de valeurs, sans peut-être avoir conscience qu'elles procédaient à une mutation grosse d'avenir, autrement dit d'inaugurer des « temps nouveaux ». Cette conscience est devenue claire et identifiable à l'époque de Hegel qui déjà parlait des « Temps Modernes » ou « de nous, les Modernes » : Hegel est considéré par les historiens comme évoluant à une époque post-Lumières, celles-ci étant circonscrite dans le temps et censées s'achever autour de 1770, ce qui n'empêche en rien que l'esprit des Lumières continue d'agir longtemps, mais en tant qu'esprit et vecteur intellectuel débarrassé de son historicité propre.

Rétrospectivement, le concept de modernité n'a pas arrêté de s'enrichir avec le temps, ou bien de s'identifier avec telle ou telle nouvelle dimension de son être se développant : la notion de Révolution, ou bien le capitalisme et l'industrialisation, ou la science, les créations intellectuelles et idéologiques successives par exemple, ce qu'on a appelé les grands récits.

Ce sur quoi je voudrais réfléchir ici, ce n'est pas sur la modernité elle-même dans ses implications les plus essentielles, ni sur ce qui s'oppose à elle en Occident ou dans le reste du monde, mais sur ses relations avec le religieux, beaucoup plus complexes qu'il n'y paraît, et avec l'Histoire dans toutes ses acceptions, comme réalité, monde historique, comme pensée, comme savoir, celui-ci allant ou pouvant aller jusqu'à s'interroger sur l'historicité

de la modernité donc à la relativiser, en la posant comme moment de l'histoire universelle issu d'une civilisation particulière. À l'inverse, on peut la considérer comme une révolution insigne à l'égal de la révolution néolithique, donc un moment privilégié du destin de l'humanité, par-delà l'Histoire qui ne serait alors qu'une parenthèse (Lévi-Strauss).

Dans ce cas, la modernité n'est considérée que par le biais de ses capacités matérielles, soit celui de la domination du monde naturel. Mais là aussi entre en jeu selon certains théoriciens, la dimension religieuse dans sa particularité européenne comme idée explicative de la redéfinition de la relation de l'homme avec la nature. Le problème du religieux dans son rapport avec la modernité dans ses différentes facettes se pose donc régulièrement et de manière constante depuis les Lumières historiques jusqu'à Marx et Max Weber et, plus tard à la fin du XX^e^ siècle jusqu'à M. Gauchet[1]. Le questionnement se diversifie toutefois selon l'évolution même de la notion et de la réalité de la modernité. Rejet de la religion au départ, notamment dans les Lumières françaises, moment fondateur, puis interrogation lors de l'éclosion du grand capitalisme puis de son apogée au début du XX^e^ siècle (Weber) mais cette fois non pas dans le sens de l'opposition religion/ modernité mais au contraire dans le sens de la mise en avant de la religion en tant que fondatrice du capitalisme moderne ou plutôt de la prise de conscience

1. Dans le monde musulman, depuis plus d'un demi-siècle, les intellectuels, pour paraphraser Hegel, n'ont que le mot de « modernité » à la bouche.

de son rôle fondateur dans cette sphère. Et pour finir, mais suivant la même voie que Weber dans l'idée du « désenchantement » du monde mais en partant de cette autre dimension qu'est l'industrialisation, donc la domination de la nature, Gauchet pose le religieux chrétien comme fondement de la « sortie de la religion », l'évacuation du religieux par l'humanité occidentale avec son corollaire : l'investissement dans le monde. Le rapport du religieux avec la modernité se complexifie avec la mise en question de la « légitimité » des Temps Modernes par des philosophes de la seconde moitié du XXe siècle, notamment par Karl Löwith et Carl Schmitt, celui-ci dans sa *Théologie politique*. Ici, la modernité ne serait que la sécularisation de la pensée religieuse chrétienne dans ses valeurs essentielles. Mise en question de la légitimité de la modernité signifie la négation de son autofondation, de son originalité fondamentale dans le cours de l'Histoire.

On voit ici le rôle central dévolu à la religion comme réalité et comme représentation dans la modernité, dans son effectivité historique, mais aussi dans ses différentes et successives élaborations comme idée. On peut même placer cette centralité dès la première modernité du XVIe siècle avec la Réforme, elle-même rejet de la forme héritée de la religion et exaltation de la religiosité sous une nouvelle forme. Rapports complexes mais fondamentaux entre les deux réalités et les deux notions dès le départ donc, mais le résultat le plus évident en est quand même l'éviction du religieux, pour finir, de la civilisation occidentale avec pour corollaire l'expansion de cette éviction

à travers le monde du fait de l'expansion même de la modernité dans ses divers aspects, avec les problèmes que cela pose dans certaines aires culturelles, notamment l'islamique, détentrice de la plus jeune des religions.

Il reste que le premier moment et sans doute le plus décisif de l'éviction du religieux est celui des Lumières du XVIII[e] siècle sur lequel nous allons porter notre réflexion.

Le moment des Lumières

Le siècle des Lumières enveloppe plusieurs éléments : le culte de la raison, l'idée de progrès, le sentiment de la nature dans son double sens d'origine des choses et de beauté du monde. Et c'est la raison, intangible structure héritée du XVII[e] siècle qui commande la critique de la religion, de toute religion, mais surtout du christianisme et de son organisation, c'est-à-dire l'Église.

Le déisme de Voltaire, théorisé dans un ouvrage, n'est pas religieux mais philosophique et explicatif de l'ordre du monde. Son Dieu n'est pas l'Être transcendant et absolu de la religion, mais un horloger, même pas un créateur, soit « l'auteur de toutes choses » selon l'expression de Rousseau, encore moins un personnage historique, puisque la raison statique et intemporelle ne veut pas avoir affaire à l'histoire.

Mais l'irréligion de Voltaire ne se veut pas théorique, elle est action négatrice et virulente, une attaque sarcastique qui sera la marque du « voltairianisme » postérieur.

C'est dans la forme qu'il a fait prendre à sa critique que Voltaire peut être considéré comme radical, non sur le fond puisqu'il se proclamait déiste comme dans l'ensemble presque toutes les Lumières, l'anglaise aussi bien que l'allemande, l'*Enlightment* et l'*Aufklärung*, cette dernière prenant un aspect plus lénifiant vis-à-vis de la religion mais se déployant quand même sous l'égide de la Raison.

Certes, on a pu repérer dans les Lumières françaises, au-delà du déisme, un courant radical selon l'expression de Taylor prônant un athéisme intégral, avec d'Holbach et Helvétius, athéisme restreint à certains cercles au XVIIIe siècle mais qui s'est répandu au XIXe siècle même en Allemagne et contre lequel allait s'élever Heinrich Heine dans les années quarante.

La Raison des Lumières, héritée de Descartes et du XVIIe siècle mais sans sa métaphysique a donc expulsé, même dans le déisme, le dieu de la religion déjà fortement présent dans le cartésianisme, mais aussi chez le Leibniz de la *Théodicée* et dès avant chez Spinoza qui, pour avoir identifié Dieu à la Nature, n'en était pas moins profondément pénétré par la pensée du divin[1] ; car sa critique de la tradition religieuse dans le *Tractacus* était simplement historique et non pas élaborée au nom de la Raison intan-gible et a-historique. Toutefois, à côté de sa dimension rationalisante, le XVIIe siècle était profondément pénétré de religion, non seulement en Angleterre où le

1. Un divin sans dieu provident. Le spinozisme est considéré comme le radicalisme par excellence des Lumières européennes.

puritanisme battait son plein, mais aussi en France où notamment le jansénisme attirait les meilleurs esprits.

De sorte que les Lumières constituent une rupture par rapport au XVII[e] siècle, même si l'on constate une continuité avec le rationalisme. Mais ce rationalisme en France n'était pas philosophique au sens strict du mot, inscrit dans la tradition philosophico-métaphysique. Les hommes des Lumières étaient des diffuseurs d'idées, bien qu'un Voltaire ait lu Locke, que Hume était connu à Paris, mais non pas Spinoza ni même leur contemporain Kant qui, à l'inverse, connaissait bien les Lumières françaises et admirait l'œuvre de Rousseau en particulier, Kant le philosophe de l'*Aufklärung* par excellence en Allemagne. C'est peut-être parce que l'*Aufklärung* était vraiment philosophique qu'il a montré un visage plus modéré, moins agressif parce que plus élaboré intellectuellement.

D'un autre côté, les Lumières françaises étaient le produit d'une élite cohésive et solidaire se déployant dans un milieu assez large d'aristocrates et de grands bourgeois éclairés, touchant même des personnages de la cour dont certains ont adhéré à ce courant de pensée ouvertement ou en secret, tels d'Argenson ou Malesherbes, voire la Pompadour. Les Lumières françaises étaient une force agissante dans l'immédiat dans un cercle restreint mais quand même influent.

Plus tard, à titre posthume en quelque sorte, l'impact des « Philosophes » s'élargit à tout un monde de petits bourgeois cultivés d'où sortiront les dirigeants de la Révolution et au XIX[e] siècle le type humain du bourgeois « voltairien ».

Ici l'influence de l'irréligion s'est manifestée clairement et durablement, mais tout autant les idées de Rousseau à propos de l'égalité et d'un nouveau contrat social. Qu'était la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen sinon la concrétisation d'un nouveau contrat social ? Et qu'était la constitution civile du clergé sinon la concrétisation de la lutte de Voltaire et des Encyclopédistes contre l'Église ? On perçoit ici ce qu'avait de grandiose et d'efficient à l'échelle historique le mouvement des Lumières françaises.

C'étaient des Lumières de combat pour changer le monde, au-delà de la critique de la religion et de la société, et sortir du religieux était en soi quelque chose d'énorme du fait de sa présence dans le cœur et dans l'esprit des hommes depuis cinq mille ans et bien au-delà.

En revanche, l'*Enlightment* et l'*Aufklärung* se restreignirent à la sphère purement intellectuelle et philosophique, quoiqu'en Allemagne le mouvement pénétrât la théologie elle-même, qui participa à sa manière à la nouvelle vision de la religion, le protestantisme évoluant de plus en plus vers le « libéralisme » élaboré. La théologie a joué un rôle important en Allemagne à l'époque moderne, ce qui n'était pas le cas de la France ni même de l'Angleterre. La théologie de tout temps et partout dans le cours de l'Histoire s'est posée en religion intellectualisée et liée à la pensée philosophique.

Affirmée en Allemagne, elle était alors absente en France comme en Angleterre où le puritanisme déjà établi ne dépassait pas le stade de la religiosité et où en France

l'Église se faisait mondaine, nationale de par le gallicanisme, légitimante pour le pouvoir et laxiste de par la casuistique jésuitique. L'intolérance que fustigeait Voltaire n'était pas vraiment dans l'air du temps et le XVIII[e] siècle laissait bien loin derrière lui l'Inquisition des XVI[e] et XVII[e] siècles.

Ailleurs qu'en France donc, les Lumières furent philosophiques. E. Cassirer l'a bien montré dans son important ouvrage *La philosophie des Lumières*, où celles-ci étaient davantage analysées sous l'angle philosophique que sous celui de l'histoire des idées et de leur influence sur la réalité sociale et politique. De Bayle à Locke et à Hume, de Lessing à Kant et à Mendelssohn, son analyse se fait pénétrante et profonde, puisque la philosophie est le monde de la profondeur mais aussi de l'originalité de la pensée parce que liée à la personnalité du philosophe théorisant et qu'elle n'instaure de dialogue qu'avec d'autres philosophes, et davantage ceux qui ont précédé qu'avec les vivants. Rien de comparable ici avec la pensée des Lumières françaises se déployant dans l'effervescence d'un milieu assez large et hétéroclite, féru de littérature et de type aristocratique.

Après avoir analysé la pensée de Hume liée au cartésianisme et le contredisant en même temps, une pensée qui évacue la notion de Dieu de manière personnelle et originale, Cassirer pose le problème de la relation des Lumières à l'Histoire, et affirme l'existence de ce lien contrairement à l'idée reçue. Pourtant, les Lumières françaises furent bel et bien a-historiques, s'adossant en

sous-main à la raison intemporelle de Descartes tout en évacuant son Dieu. C'est que Cassirer voudrait penser les Lumières comme un tout et comme une vraie philosophie englobante alors que, sur un fond commun de critique du religieux, de la valorisation du concept de nature et de rationalité, les Lumières diffèrent ici et là, comme diffèrent les trois principales nations porteuses de ce mouvement. En Allemagne, elles sont modérantistes et chez Lessing tout au moins, elles prennent l'Histoire en considération. En France, elles sont nettement a-historiques et plus riches, plus diversifiées. L'idée de nature y est fortement présente, même si chez Rousseau elle reste nettement imaginaire, puisque l'homme selon la nature n'existe pas. En revanche, l'idée d'égalité est appelée à avoir une grande résonance dans la conscience politique française, bien davantage que celle de liberté (Tocqueville).

Toujours sur le plan politique, la notion de droit naturel, héritée de Grotius, a obtenu droit de cité. L'irréligion n'est donc pas la seule estampille des Lumières françaises, mais elle représente l'idée la plus durable et la plus représentative de la modernité en général, la plus forte et la plus neuve dans le cours de l'Histoire universelle puisque jusque-là l'homme ne s'est jamais passé de religion.

En quoi l'*Aufklärung* allemande fut-elle considérée comme pénétrée d'histoire ? Kant ne l'était en rien, même s'il a écrit son fameux opuscule ; d'ailleurs sa critique des *Ideen* de Herder le prouve bien, comme elle atteste de son rejet de toute philosophie de l'Histoire car, pour être philosophie, elle doit s'appuyer sur des concepts, ce que

Herder, dit-il, ne fait pas. Toutefois, il applaudit à la survenue de la Révolution française parce qu'elle inaugure le fait inouï jusque-là de l'entrée de la Raison dans l'Histoire et que la Révolution a balayé toute tradition de son horizon. Ceci veut dire que l'Histoire jusque-là était irrationnelle parce qu'elle s'appuyait sur ces môles solides et infranchissables que sont l'État, la religion, les préjugés et les traditions. Auquel cas, on débusque chez lui une conception implicite de l'Histoire comme structure irrationnelle puisque, par ailleurs, l'homme reste un animal « social asocial ». Dans sa philosophie, il met à bas la Raison théorique « pure » qui est autre chose que la Raison générale et imprécise des Lumières et précisément parce que c'est une raison toute pénétrée d'apories et de contradictions. La vraie raison n'est pas là, elle a sa demeure dans la morale, dans la pratique et sa véracité est pour lui démontrable ; c'est elle, au surplus, qui garantit l'existence de Dieu. Par là, il s'oppose au voltairianisme et encore plus au radicalisme d'Holbach et de Helvétius. Simplement, la religion qui est autre chose que le Dieu de la Raison pratique, il la conçoit comme ne devant pas dépasser la « simple raison » et dans un de ses célèbres écrits, il définit sa manière d'adhérer aux Lumières.

Où git alors l'historicité dans l'*Aufklärung* allemande, cette historicité appelée à un si grand avenir au XIXe siècle philosophique germanique avec Hegel et ses épigones, comme dès avant avec Herder, comme dans le romantisme ? Pour Cassirer, elle trouve son origine chez Lessing et Herder, dans la monadologie de Leibniz, au substrat

même de l'Être qu'est la monade, en dépit de l'apparente contradiction entre Être et Devenir, en dépit de l'apparente immuabilité de la substance leibnizienne. C'est par l'interprétation de Wolff que « la conception statique de la substance fait place à une conception dynamique... L'être de la substance n'est pas achevé avant l'achèvement de son développement ». La monade recèle tout à la fois l'identité et la continuité et cette idée va se révéler prometteuse pour « la conquête du monde historique ». Certes, Wolff a pu découvrir dans le mystère de la monade ce mince filet du changeant si difficile à extraire au premier abord, mais c'est Lessing qui fit se réconcilier le religieux avec l'historique sans aller plus loin, car le monde historique est autrement plus vaste et plus profond que la simple insertion du religieux dans l'histoire qui revient à le relativiser. Mais c'est tout de même une idée fondamentale de la modernité appelée à un grand avenir, une atteinte au religieux dans sa permanence, plus profonde que la superficialité de la condamnation du religieux au nom d'une raison imprécise. Toutefois, la découverte décisive du monde historique fut l'œuvre de Herder, ce qui le sort tout à fait des Lumières. Découverte qui « semble tomber du ciel, enfantée par le néant » ; on veut la rattacher à la métaphysique de Leibniz, mais alors de loin et comme par un lien ténu. Il apparaît donc que Herder a scellé la fin des Lumières et ouvert la voie à la merveilleuse pénétration du monde historique. Dès lors, un nouveau chapitre s'ouvre dans la pensée européenne.

Cela dit, Cassirer analysant les Lumières en profon-

deur et philosophe lui-même, n'arrive pas à sortir du cadre de la philosophie stricte. Il ne les a pas pensées en termes d'histoire des idées, encore moins dans le cadre de l'histoire des civilisations, on l'a déjà dit. Car et cela vaut surtout pour les Lumières françaises, c'est de cela qu'il s'agit. Il est vrai que si elles n'ont pas pensé la religion en termes d'histoire et de devenir comme le feront Herder puis Hegel ou comme nous faisons aujourd'hui en termes d'historicité large et englobante, elles n'en représentent pas moins un moment de rupture historique aux énormes conséquences. Elles n'ont pas pensé le changement mais elles sont le changement, elles n'ont pas pensée l'histoire-*historie* mais elles sont l'histoire-*geschichte*.

De la même manière, si leur raison n'était pas la raison philosophique de Descartes ni même celle théorique de Kant, elle était tout de même la raison au sens commun et général du terme, celle qui doute et ne s'en laisse pas conter et donc prête à se diffuser à grande échelle. Les Lumières étaient pour le Dieu de la raison raisonnable ou peut-être raisonnante, non pour le Dieu de la religion, pétri d'histoire et de tradition mais relevant quand même des profondeurs de la sensibilité et de la spiritualité, chose ignorée des Lumières. D'où leur sécheresse, d'où la réaction romantique qui est elle-même, dans sa conscience de l'Histoire et sa régénération du passé, autre chose que la philosophie de l'Histoire naissante relisant tout le devenir de l'humanité et intégrant la religion dans l'esprit des peuples ou dans l'odyssée de l'Esprit. Néanmoins, le combat des Lumières aura été un phénomène décisif et unique,

un tournant majeur de l'histoire de l'humanité parce qu'elle l'a orientée vers la sortie de la religion, chose inouïe jusque-là.

Produit d'une civilisation donnée, la pensée française antireligieuse des Lumières, est appelée à envahir le monde, inéluctablement, épaulée plus tard par les autres productions de la modernité, soit la science, le capitalisme, l'industrie et la technique. Que cela ait été amené à susciter plus tard des résistances ou une vive réaction, rien de plus naturel. Mais si on pose les Lumières comme un moment décisif de la critique de la religion, une critique efficiente dans la réalité immédiate, future et plus lointaine, on doit la considérer comme le point de départ capital de la modernité sur les plans de la critique politique et celle de la religion, dont on ne peut nier son influence sur la Révolution et pour longtemps sur l'esprit français de plus en plus foncièrement antireligieux, à la différence d'autres nations de l'Europe.

À un siècle de distance de Cassirer qui, on l'a dit, a analysé d'un point de vue purement philosophique les Lumières françaises et les comparant presque exclusivement à la pensée allemande, un autre philosophe, le jeune Marx, a esquissé une analyse des Lumières comparées non pas à l'*Aufklärung* mais aux Lumières anglaises. Dans *La Sainte Famille* (1845), il se pose à la fois comme historien de la philosophie et comme idéologue, comme un philosophe antiphilosophique, se livrant à une rude critique des Jeunes Hégéliens et, par-derrière, à toute métaphysique spéculative. En fait, les Lumières françaises lui donnent

l'opportunité d'exposer sa théorie du « matérialisme » en général, encore frappé du sceau de la philosophie. Ici, Marx fait l'impasse sur les grands noms des Lumières, à savoir Voltaire, Diderot, Rousseau, et il l'assume en toute franchise. Ce qui l'intéresse, c'est la genèse du « matérialisme » chez les Anglais et les Français, encore vague et nébuleux dans sa pensée. Certes, il admet en passant que les Lumières françaises ont lutté contre les institutions politiques et contre la religion et la théologie, mais ce qu'il met en évidence c'est la lutte contre la métaphysique du XVII^{e} siècle, aussi bien celle de Descartes que celle de Spinoza, de Malebranche et de Leibniz, en quoi il rejoint lui-même les Lumières puisqu'en luttant contre les Jeunes Hégéliens, lui aussi combat la philosophie spéculative issue de Hegel, là où s'est réfugié l'esprit allemand pour échapper à la réalité et à l'action.

Suit alors une lecture de l'histoire et de la philosophie depuis le XVII^{e} siècle, une philosophie saisie par le biais du sensualisme et de l'empirisme où il montre les connexions entre la pensée française et la pensée anglaise, qui sont toutes les deux à l'opposé de la métaphysique spéculative cultivée par les Jeunes Hégéliens à la suite de Hegel, qu'il s'acharne à démolir ici comme dans l'*Idéologie allemande* : sa vision présente une certaine cohérence du point de vue qu'il veut prouver, dans la mesure où il présente une généalogie de la philosophie française et anglaise et de leur influence l'une sur l'autre. Déjà, la métaphysique de Descartes aurait été répudiée par les Français eux-mêmes qui n'ont retenu que sa physique qui

était « matérialiste », et cela par Le Roy, Cabanis et La Mettrie. Mais l'homme qui ruina vraiment la métaphysique fut Bayle, à l'orée du XVIIIe siècle, par où il rejoint Cassirer qui, lui, en dégage l'historicisme. Marx parle aussi de l'esprit historien de Bayle, dans la mesure où il détruisait le fondement de la foi en s'en faisant l'historien. La critique historique de la religion ne peut qu'intéresser Marx parce qu'elle s'appuie sur le réel pour détruire l'illusion religieuse ; c'est d'ailleurs le seul élément valable qu'il retient des Jeunes Hégéliens, notamment de Strauss, dans *L'Idéologie allemande*.

Mais il fallait au XVIIIe siècle plus qu'une simple critique ou même une pratique -qui a été réelle et efficiente-, un système positif, une fondation théorique. Celle-ci trouva son terreau en Angleterre, d'où elle passa en France, ce qui ne contredit pas la vision historique ordinaire. Dans ses *Lettres philosophiques sur l'Angleterre*, Voltaire exalte en effet la pensée de Locke tout en démolissant celle de Pascal ; Montesquieu séjourna en Angleterre pour examiner le système politique anglais et l'anglomanie des Lumières est un lieu commun. Mais Marx ne sort pas du cadre strict de la philosophie, celle qui a sa préférence, soit celle du « bon sens » mais surtout du « matérialisme ». « Le matérialisme, dit-il, est tout naturellement le fils de la Grande-Bretagne », déjà depuis Duns Scot, puis longtemps après incarné par Bacon, par Hobbes, et surtout par Locke.

À cela correspond, en France, le sensualisme de Condillac, « base des écoles philosophiques françaises

jusqu'à l'éclectisme ». Surtout, les Français ont doté le matérialisme anglais d'esprit, de chair et de sang et ils « l'ont civilisé ». Appréciation assez juste en l'occurrence, puisque les Lumières françaises ont été un phénomène de société, dépassant les cénacles philosophiques au sens traditionnel, de type académique, et qu'elles ont établi une liaison étroite avec la littérature et la mondanité, d'où son large impact. On s'attendrait ici qu'il évoque Voltaire, les Encyclopédistes et Rousseau, mais son intérêt est allé vers Helvétius, La Mettrie et d'Holbach chez qui il voudrait trouver un lien avec le socialisme. Toutefois, il emprunte des éléments éthiques à ces Lumières.

En somme, dans les quelques pages évoquées de Marx, ce qui est intéressant n'est pas tant une analyse attendue de la pensée des Lumières en elle-même ni même une critique de la religion qui viendrait s'y enclencher, mais les prémisses de sa propre vision du monde. Ici, comme ailleurs, le problème de la religion est à peine effleuré, voire esquivé, car pour lui il ne se pose pas ou plus : la religion est à éliminer tout comme le monde supra-sensible de l'absolu et c'est un fait acquis, d'où son attaque contre « l'Idéologie allemande » des Jeunes Hégéliens qui se sont perdus dans les sables du pseudo-renouveau de la philosophie et de la critique de la religion. Même dans son analyse des Lumières, il y touche à peine. Ce qu'il met en valeur, encore une fois, c'est l'exécution de la métaphysique et l'avancée faite sur le chemin du « matérialisme » et du socialisme. Reste à savoir si le socialisme français du XIX^e^ siècle est bien un fils direct des Lumières et ne serait pas

plutôt le rejeton de la Révolution et bien davantage de la modernité industrielle et de ses conséquences sur la société.

Il reste, et quoi que Marx en ait dit, qu'il existe un lien profond de tout temps entre philosophie au sens métaphysique et moral et religion que ce soit dans la voie de la proximité, de la connexion ou dans la voie de la négation. C'est ce problème historique que nous allons examiner.

VII. Philosophie de la Religion

Hegel et les Jeunes Hégéliens

Nous avons déjà évoqué Marx dans le chapitre précédent et ce qu'il pense de la religion et des Jeunes Hégéliens qu'il critique, bien qu'on puisse penser que lui-même participe de l'école hégélienne dans la mesure où Hegel est son point de départ, même s'il renverse entièrement la doctrine hégélienne posée comme idéaliste, lui qui prône le matérialisme historique. Mais sa critique de Hegel porte, en dehors du regard d'ensemble, sur le droit, la conception de l'État et la vision de l'Histoire bien davantage que sur la religion considérée comme devant être reléguée d'office dans les oubliettes.

Ce n'est pas le cas des Jeunes Hégéliens dont l'effort porte sur la critique de la religion à partir de ce qu'en dit Hegel tout aussi bien, en fonction donc de la philosophie hégélienne sur le point précis du religieux mais du même coup dans toute son orientation portant sur l'Absolu, le Concept, l'Idée.

On peut considérer Hegel comme le dernier des philosophes classiques. Son système est monumental et cohérent, et il le projette sur tout ce qu'il écrit que ce soit le droit, la religion, les philosophies et leur histoire, l'Histoire elle-même. Par exemple, son Histoire de la philosophie est une philosophie de la philosophie, sa propre philosophie projetée sur celle des autres. Toutefois, ce qui différencie Hegel des autres philosophes classiques, c'est-au-delà de sa vision systématique et hautement spéculative, l'intérêt qu'il a porté au droit, à l'État, à la religion positive, à l'Histoire, en somme au réel, un réel qu'il intègre à sa vision proprement philosophique, d'où l'intérêt que lui ont porté les générations postérieures. Ce n'était pas un métaphysicien pur, ni un logicien pur, ce n'était pas non plus un vulgaire touche-à-tout. Son génie a consisté encore une fois à intégrer à une haute et systématique philosophie le monde réel. Les Jeunes Hégéliens ont rejeté sa vision de l'Absolu pour porter tout leur intérêt sur le problème combien essentiel et réel de la religion laquelle pénètre dans les profondeurs l'État, la société autant que la conscience des hommes. Mais ils l'ont fait philosophiquement comme le leur reproche Marx. C'est donc sur le problème de la religion à la fois chez Hegel et chez ses épigones que nous allons porter notre attention.

Dans sa jeunesse, Hegel s'est intéressé à la foi elle-même et à la religion positive, la notion de religion positive reparaissant dans son analyse de l'État, garant de la présence du religieux dans la société réelle. Mais c'est dans la *Phénoménologie* et la *Philosophie de la Religion* qu'il

s'attaque vraiment à la question en profondeur et l'intègre dans sa vision globale.

Dans la *Phénoménologie*, il annexe la religion, c'est-à-dire Dieu, à l'Esprit absolu. Dieu advient par le Savoir absolu, il n'est ni le créateur, ni l'éternel et, plus tard, il admet clairement que Dieu n'est pas un sujet, donc un existant préalable au Tout, mais qu'il est une représentation. C'est sans doute pour cela que Kojève le pose comme un crypto-athée, mais ce n'est pas pourtant un athée au sens ordinaire du mot, pas plus qu'il n'est chrétien, même s'il pose le christianisme comme le point le plus avancé du religieux, comme la religion dernière et la plus pertinente parce qu'elle a réconcilié Dieu et l'homme. Pour Hegel, si Dieu advient par l'Esprit absolu, il n'est pourtant pas subjectif ou personnel, le Dieu des philosophes n'étant pas le vrai Dieu. Seul celui de la religion l'est parce que l'Absolu n'existe que pour autant qu'il y a une communauté réelle qui y adhère. Dieu n'est pas non plus une invention, parce qu'il y a une activité du divin dans l'homme, que le divin est consubstantiel à l'homme, non une simple idée.

En un mot, Dieu est un processus ou provient d'un processus, non pas individuel, mais hautement historique, celui de l'historicité de l'Esprit Absolu se sachant lui-même, ce qui veut dire que l'Absolu est à la fois immanent et dans le devenir.

Vision complexe et originale qui, à mon sens, dépasse ce qu'en a dit Descartes, Spinoza, Leibniz et Kant, dont la vision sur ce point semble terre-à-terre. Ce n'est donc pas par le hasard de la temporalité platement historique

-venir immédiatement après Hegel- que les Jeunes Hégéliens de Strauss à Feuerbach, à B. Bauer, à Ruge et jusqu'à Kierkegaard se sont concentrés sur la critique de la religion à partir de la pensée hégélienne prise dans son ensemble. Ici, le livre de Karl Löwith, *De Hegel à Nietzsche*, nous est d'un grand secours. Pour Löwith, les Jeunes Hégéliens « ont désintégré le système au moyen de sa propre méthode ». Ils font revivre Hegel en le critiquant, mais aussi ils restent des philosophes en voulant détruire la religion et élaborent, chacun pour son compte, une pensée qui semble cohérente : Feuerbach un humanisme qui fait de la religion une anthropologie, Bauer en partant de l'Histoire, Ruge de la conscience, Strauss de la critique historique des textes fondateurs du christianisme. Tous veulent une rupture de la philosophie avec la religion. Pour eux, Hegel a fait de la religion une philosophie, voire une théologie et consolidé l'État prussien en en faisant le gardien de la religion positive. Ils ne sont pas allés aussi loin que Marx dans son radicalisme qui répudie, quant à lui, et la philosophie et la religion d'office. Dans *La Sainte Famille*, celui-ci apporte son soutien à Feuerbach mais le répudie dans *L'Idéologie allemande* où il attaque nommément B. Bauer.

Ce qui peut nous intéresser ici c'est de savoir si cette démolition de la religion par les Jeunes Hégéliens a eu quelque impact sur la société allemande de son temps ou si elle est restée enfermée dans le carcan de l'histoire de la philosophie allemande du XIX^e^ siècle.

En tout cas, c'est dans ce cadre que la situe le livre de

Löwith, plus précisément dans le cadre « du renversement de la philosophie hégélienne », renversement du ciel sur la terre, en attribuant à ces vrais-faux élèves de Hegel la volonté de ramener l'Idée sur terre et de poser l'Esprit Absolu comme esprit théologique et fantomatique. Mais il reste vrai que si les Jeunes Hégéliens ont tenu pour l'importance de l'Histoire, ils ont considéré la dialectique comme une conciliation des inconciliables[1], ce que n'a pas fait Marx qui l'a orientée d'autre manière et l'a donc sauvegardée. Mais encore une fois, quelle fut leur influence sur la société réelle ?

Ils ont dû toucher une partie de la classe bourgeoise en formation et le monde intellectualisé. Et tout d'abord, ils n'étaient pas des universitaires mais des journalistes et des publicistes, quelque peu ou tout à fait marginaux, et dont les *Annales franco-allemandes* ont porté les idées. Ils ont pu être persécutés après l'échec des révolutions de 48, mais pas autant que Marx qui voulait subvertir l'ordre social en son entier et pas seulement politique, notamment depuis le *Manifeste*. Les États germaniques étaient alors menacés d'une révolution politique libérale, prolongement des idées de la Révolution française diffusées avec retard et se cramponnaient à l'ordre établi dont le plus solide fondement était la religion, ce qui d'ailleurs sera le cas de tout le Second Empire français et au-delà, la bourgeoisie ayant

1. Plus d'un siècle après, Adorno parle d'une « apparence de réconciliation » de la philosophie hégélienne : *Dialectique négative*, tr. fr., Paris, Payot, 1978, p. 244. Mais Adorno, contrairement aux Jeunes Hégéliens, ne jette pas au rebut l'Idée hégélienne qu'il pose comme « puissante et vraie » mais sous la forme négative de la vérité : *Ibid.*, p.247.

répudié l'esprit voltairien et posant alors la religion comme le garant de sa domination. Il n'empêche que la société allemande a dû adhérer plus ou moins au courant intellectuel hostile à la religion notamment parmi l'élite et ce dès les années trente, sans quoi on ne verrait pas H. Heine se proclamer, comme on l'a vu, véhémentement anti-athée contrecarrant le courant dominant de son temps. Il est sûr cependant que de 48 à 70, l'intériorisation de la critique de la religion, voire la sortie de la religion a fait encore du chemin, de sorte que le rejet violent par Nietzsche du christianisme pouvait apparaître comme superflu : il a proclamé la mort de Dieu comme un fait déjà accompli et a fini par le remplacer par le surhomme. Néanmoins, pour l'historien, les choses devaient être plus complexes, la société dans sa diversité étant chose insondable. Car vers 1870, Dollinger et d'autres ont témoigné par leur action de la vitalité du catholicisme, au moment même où le *Syllabus* attaquait la science et le modernisme, mais aussi au moment même où était proclamée l'infaillibilité papale. En fait, la sortie de la religion, en Europe occidentale, s'est opérée surtout dans le demi-siècle à venir, englobant aussi bien les États que de larges pans de la société. Et ce dernier point est surtout valable pour la France avec la généralisation de l'enseignement, diffusant un credo républicain et une idéologie séculière. Ce qui veut dire que des forces autrement plus efficientes que la philosophie hégélienne, post-hégélienne ou autre, tel le positivisme ou le socialisme, ont travaillé de l'intérieur la société occidentale en vue du reflux de la religion. Ce

qui veut dire aussi que la philosophie reste marginale par rapport au mouvement historique ; en cela Marx n'a pas tout à fait raison en affirmant que l'Allemagne compense sa faiblesse historique par la philosophie, tout en ayant quelque peu raison, sinon comment expliquer que la philosophie est devenue une affaire allemande, y compris sa propre pensée, si économiste qu'elle veuille être, puisqu'elle fut un messianisme qui ne s'est réalisé dans le monde que par l'effet d'un volontarisme venu d'ailleurs. Il reste que depuis l'*Aufklärung* et son principal porte-parole Kant en passant par Herder chez qui la religion est l'enfance tendre et enchanteresse de l'homme, l'enfance biblique, par Lessing et Schleiermacher et tout autant le libéralisme à venir sans compter Hegel et son école, le problème de la religion en Allemagne s'est posé avec force à la conscience philosophique, se prolongeant jusqu'à Gadamer et se posant comme axe de la pensée de Weber. Cela traduit peut-être une crise de la conscience allemande et l'on peut dire européenne, mais il se trouve que la philosophie constitue une pierre ô combien importante de l'édifice patrimonial de l'humanité, moins pénétrante dans ses effets que la religion, mais traduisant davantage l'effort intellectuel indépendant de l'esprit humain. L'une et l'autre peuvent être dites « sœurs de lait », selon la belle formule d'Averroès, mais des sœurs qui se sont à la longue séparées. Car il reste qu'au bout du compte et du chemin, un homme comme Merleau-Ponty dont l'enfance a pu être marquée par la religion, et qui s'est montré compréhensif vis-à-vis d'elle, (*Sens et non-sens*) n'a pas hésité à la fin à nettement

séparer ces deux visées de l'homme, ces deux grandioses constructions, à savoir la philosophie et la religion, mais du bout des lèvres dans son manuel d'histoire de la philosophie.

Quand vers 1900-1910, à l'apogée de la civilisation européenne et à la veille de son autodestruction, les grandes et nouvelles formes de la modernité, à savoir le capitalisme, l'industrie et la technique étaient installées, que la sortie de la religion se faisait effective, la pensée humaine, ou une certaine pensée, a renoué d'une autre manière avec le problème de la religion soit par le biais du savoir historique érudit, soit par le biais de la sociologie, soit plus tard par celui de l'histoire de la philosophie ou de la politique. Nous avons déjà donné un aperçu des résultats obtenus par la science historique pour ce qui est de la naissance du judaïsme, du christianisme et d'autres religions. Nous allons essayer d'analyser trois problématiques posées par le XXe siècle : celle de la relation du capitalisme et de la religion, de la modernité et de la sécularisation, enfin celle du rapport du religieux avec l'investissement humain dans le monde et de la problématique de la sortie de la religion par la religion elle-même. Il s'agit ici ni de l'histoire-science, ni d'une philosophie de l'Histoire dérivée de Hegel mais d'une pensée de la religion fondée quand même sur l'Histoire.

VIII. Pensée historique et Religion

Max Weber

Jusque-là, j'ai étudié le religieux chez quelques philosophes au sens strict, c'est-à-dire ceux qui ont élaboré une pensée systématique et où le religieux prend une place centrale. Il va de soi qu'il n'est pas possible dans un tel essai de présenter un panorama complet des idées des philosophes modernes concernant la religion. En fait, tous ont en proposé des vues plus ou moins systématiques, tous s'y sont intéressés et l'ont intégrée à leur pensée, de Descartes à Kant. Mais la philosophie hégélienne nous a semblé plus représentative de la modernité en elle-même et par ses prolongements. Le XX^{e} siècle représente un tournant. Moins de spéculation, mais plus d'historicité. On n'a plus affaire à des systèmes métaphysiques qui pensent le religieux, mais à une pensée de l'historicité du religieux, c'est-à-dire à la place de la religion dans l'histoire, produite en général par des philosophes, mais à un moment où les sciences sociales et historiques se sont affirmées.

Max Weber qui a élaboré des concepts explicatifs de la réalité sociale et historique, peut être considéré comme philosophe de ce point de vue, mais il n'a rien à voir avec la métaphysique ni même avec une quelconque philosophie de l'Histoire qu'il rejette avec force. Vis-à-vis du phénomène religieux, il se pose en sociologue et en historien, mêlant les deux genres avec une virtuosité ahurissante et élaborant de ce fait une pensée historique au sens large de la religion, s'appuyant certes sur l'histoire « empirique » mais la dépassant et la surplombant.

Son point de départ est son livre sur le protestantisme et l'esprit du capitalisme mais il a étendu sa « découverte » aux religions mondiales. Sa sociologie des religions prend ici ses racines ; en fait elle synthétise sociologie et histoire de manière aussi profonde qu'originale. Plus intéressant que son fil conducteur qui s'interroge sur une relation qu'il pose comme fondamentale entre éthique religieuse et capitalisme rationnel, me semble être sa manière de présenter et d'analyser les religions mondiales d'un point de vue historique, ou socio-historique. Ces religions, de l'hindouisme au catholicisme, il en présente un tableau incisif, surclassant l'histoire empirique, sans se perdre dans les détails.

C'est le tableau synthétique qu'il présente pour chaque religion qui vaut, bien davantage à mon sens que son analyse des conduites de vie, où il poursuit son idée première de l'origine spécifiquement calviniste du capitalisme moderne. Max Weber reste donc à mes yeux le penseur par excellence de l'histoire de la religion en général, bien

davantage que le théoricien du capitalisme que ce soit par ses origines que par son développement au travers de son livre, *Économie et Société*, qui inclut un grand chapitre sur la religion ou le religieux en général. C'est ici d'ailleurs qu'il propose le concept de « désenchantement du monde » par l'expulsion de la magie, quitte à le développer par après en tant que « sortie de la religion » pour ce qui est de l'Occident.

Son point de départ, à savoir l'ascèse intramondaine du calvinisme protestant qui investit dans le monde son angoisse de la prédestination, n'est plus admise par le savoir historique tout autant que par la philosophie contemporaine. On peut ici aussi bien se référer à Sombard, à Trevor-Roper et à Braudel qu'à Adorno dans son passage sur le capitalisme de la Nouvelle-Angleterre, aussi sauvage qu'intéressé. L'idée même de la théorie wébérienne des origines du capitalisme comme étant opposée à la pensée de Marx ne saurait non plus être admise. Dans *La question juive*, le religieux, qu'il soit juif ou chrétien, n'est jamais qu'une couverture pour l'appétit de profit, et la rationalité capitaliste n'est jamais dans le *Manifeste* que celle d'une bourgeoisie éminemment rationnelle mais assujettie au profit.

Dire que le capitalisme, fût-il originel et balbutiant, est une affaire de recherche de la grâce et qu'il vise l'ultramonde par le biais de ce monde, c'est là une idée qu'on ne saurait accepter dans sa systématicité, quoiqu'on lui trouve quelque écho dans la réalité historique en tant qu'effectivement le protestantisme calviniste encourage l'honnêteté

dans les transactions, en raison de sa rigueur religieuse. Les puritains n'ont pas inventé le capitalisme, mais leur pratique économique subissait l'empreinte de leurs convictions religieuses et c'est l'esprit du temps qui les a jetés, comme les autres, dans la sphère du profit. Toutefois, comme je l'ai dit, le postulat de Max Weber lui a permis, en interrogeant les autres religions, d'approfondir historiquement la pensée du religieux en en présentant un tableau synoptique.

Reste à scruter l'idée qu'il se fait, en élargissant son postulat, de la rationalité occidentale. Car c'est là qu'il faillit à l'histoire. Weber admet que tout ce que l'Occident a développé en fait de rationalité, dans de multiples domaines, a existé ailleurs et plus avant : en Babylonie, en Inde, en Chine. Mais à l'état embryonnaire, de telle sorte que la vraie et complète rationalité ne se trouve qu'en Occident et qu'au bout du compte on peut affirmer que c'est une invention occidentale. Ce qui revient à dire que la rationalité d'ailleurs et d'avant n'en est pas une ou qu'elle est incomplète. Mais alors comment se fait-il et pour quelles raisons l'Occident seul a créé la rationalité tous azimuts ? Ici, Weber s'arrête et ne répond pas, à moins qu'il ne pense, ce qui est plausible, que le christianisme et une certaine forme de christianisme, par quoi se singularise l'Occident moderne, en sont le fondement. Son investigation sur les conduites de vie des autres religions devrait nous inciter à le croire.

Et pourtant, l'analyse wébérienne des conduites de vie, sa caractérisation poussée des autres religions dans l'histoire, revient en fait à une étude des grandes civilisations.

Il ne dit pas expressément que la rationalité occidentale en général, et pas seulement dans le domaine du capitalisme, est sortie du néant, mais qu'elle a atteint à la perfection, et à tel point qu'elle n'a plus rien à voir avec les rationalités parcellaires des autres civilisations. Ici, il y a comme une discontinuité, une rupture fondamentale, ou une avancée unique, un miracle comme le fameux « miracle grec ».

Or rien ne peut naître du néant dans l'Histoire, ce qui ne veut pas dire que la modernité, y compris la rationalité soit « illégitime ». C'est une grande avancée en effet, mais sans la rationalité esquissée par les civilisations du passé, y compris la grecque, elle n'aurait pas existé.

Avec son génie propre, la civilisation occidentale a totalisé l'expérience humaine, en recevant et en éliminant. Il est normal que cette civilisation, synthétique à maints degrés et après un millénaire d'occultation -de +500 à +1500- apporte du neuf de par sa jeunesse même et de par ce qu'elle a reçu des autres par le geste même de l'extériorisation spatiale et temporelle qu'elle a opérée lors de sa naissance à l'historicité active.

Quant au problème du christianisme, parcellaire parce qu'il ne s'applique qu'au capitalisme, il est appelé à être posé plus tard par d'autres philosophes pour l'ensemble de la modernité, problématisée dans son essence même.

Ici et là, on le voit, le religieux tient la place centrale comme clé explicative de l'historicité, alors que chez Hegel l'historicité précède le religieux, l'inclut et lui confère son existence. Entre Weber et Gauchet, d'autres

penseurs, philosophes ou théoriciens du politique, tels Löwith, Carl Schmitt et Blumenberg, ont de leur côté posé le problème du religieux en termes approchants, quoique différents : est-ce que la modernité procède de la sécularisation de la religion ou a-t-elle sa légitimité en elle-même ? Il s'agit de la modernité comme ensemble de valeurs et d'idéaux, tels le progrès et l'égalité ou autre chose, et non pas tellement la modernité comme investissement du monde. Mais ramener ses fondements philosophiques à la religion chrétienne n'est pas bien loin de ce qu'en pense au bout du compte Max Weber et de ce qu'en pensera plus tard Marcel Gauchet.

Le problème de la sécularisation

L'expression de « légitimité » des Temps Modernes provient d'un ouvrage du philosophe allemand H. Blumenberg, publié dans les années soixante et portant ce titre. Dans la première partie du livre, il se consacre à répondre à ceux qui considèrent que la modernité n'est que la sécularisation d'idéaux chrétiens, qu'elle n'a pas sa fondation en elle-même, qu'elle est la pure et simple traduction d'idées chrétiennes. La modernité, étant dérivée, ne porte donc pas sa légitimité en elle-même, elle exprime des idées issues de la religion en termes nouveaux, bien qu'elle se soit voulue hostile à la religion.

Apparemment, il s'agit d'une querelle entre philosophes allemands des années 60 du XXe siècle. Blumenberg cite

quelques noms et quelques-uns de leurs présupposés : le principe d'égalité est une transmutation de l'égalité chrétienne de tous devant Dieu, l'idée d'infinité du monde provient du Dieu infini, le progrès de la notion de providence, etc. Toute originalité, revendiquée par la modernité, a donc sa source dans le christianisme, y compris d'ailleurs le marxisme, nouveau messianisme. Pour Blumenberg, il s'agit là d'une annexion pure et simple de la modernité à la théologie, en un mot elle n'existe pas par elle-même.

Le philosophe allemand ne prend pas la peine, dans ce livre tout au moins, de répondre à ces assertions qui, excessives, portent la marque de leur insignifiance. Plus sérieuses, en revanche, lui paraissent les analyses de « la sécularisation » telles que présentées par des penseurs tels que K. Löwith et Carl Schmitt, intellectuels éminents dont la réputation a dépassé les frontières allemandes et même quelque peu par Hannah Arendt dans sa *Vita Activa*. Blumenberg les cite nommément et répond à leurs théories, mais il reste dans la sphère de la controverse, si assourdie soit-elle, et ne pénètre pas plus avant dans la légitimation de la modernité, de son auto-fondation, qui lui semble évidente. Les ouvrages qu'il cite, je les ai lus de près ; il s'agit d'*Histoire et Salut* de Löwith et de *Théologie politique I-II* de Carl Schmitt. Seul Schmitt répond à son tour à Blumenberg et essaie de se justifier dans *Théologie II*.

Löwith avait publié dès 1949 son livre en Amérique ; il fut donc un des premiers à avoir posé le problème de la sécularisation en termes de philosophie de l'Histoire ou

de théologie de l'Histoire selon les auteurs évoqués, qui vont, en remontant le temps, de Burckhardt à Orose et Augustin, en passant par Joachim de Flore, Bossuet, Voltaire, A. Comte, Hegel et Marx. En même temps donc qu'il soutient la thèse de la sécularisation, nommément et clairement, quoique par moments avec quelque hésitation, il nous livre dans son ouvrage une belle analyse de ces penseurs de l'histoire de la religion, claire et didactique. Ne serait-ce que pour cela, l'ouvrage mérite d'être lu et médité, s'agissant d'un panorama de la pensée de l'Histoire et de la Religion faite par de grands esprits de l'Occident, clairement exposé.

La thèse qu'il défend est axée sur l'idée suivante : la philosophie de l'histoire qui se veut le fondement idéel de la modernité n'est en fait qu'une théologie de l'histoire, une transmutation de l'idée chrétienne de salut, donc de l'eschatologie chrétienne, de l'achèvement purement religieux de l'Histoire, préconisé par Hegel et à sa suite Karl Marx. Sans le savoir, Voltaire qui a inventé le terme même de philosophie de l'histoire, qui met en avant l'idée de progrès et à sa suite Condorcet, ne fait qu'inconsciemment reproduire celle de Providence, et de même Auguste Comte. Il n'y a donc pas de discontinuité, mais continuité déguisée qui va, selon une longue chaîne d'Augustin et d'Orose et bien avant en remontant jusqu'au Paul des *Épîtres*, même si la séquence temporelle est inversée. Rien de nouveau sous le soleil, a-t-il l'air de dire. Il est donc clair que la modernité philosophique ne peut revendiquer aucune originalité, encore moins aucune rupture avec le

passé, donc avec le religieux. Il ne s'agit même pas d'un dépassement, mais d'une continuité déguisée, d'où l'illégitimité de la revendication d'une rupture assumée par les Modernes, notamment par Hegel et en particulier par Marx. Pour le premier, il s'agit de l'achèvement de l'Histoire ; pour le second, l'Histoire n'était jusque-là que Préhistoire, et le temps à venir va la réaliser, soit la vraie histoire et plus loin, la Post-Histoire.

Mais que pense au fond de lui-même Löwith ? En présentant en premier Burckhardt et son scepticisme quant à la valeur de la modernité, qui peut d'ailleurs sembler convaincante aujourd'hui dès lors que la modernité se met en question, Löwith a l'air d'adhérer à ce scepticisme, lui qui a connu la Seconde Guerre mondiale et qui s'est exilé au Japon puis en Amérique. De fait, Burckhardt prend figure d'un sage vis-à-vis de tous ces bâtisseurs d'utopies du XIX[e] siècle, y compris son jeune ami Nietzsche. Si tel est le fond de la pensée de Löwith, à savoir une distanciation vis-à-vis de toutes les constructions de la philosophie moderne de l'Histoire, il apparaît comme un post-moderne comme nous tous maintenant, voire comme un tenant du même, répudiant le neuf. À vrai dire, en critiquant sa pensée, Blumenberg s'en tient seulement à poser le fond du problème qui est celui de la continuité et de la discontinuité de l'Histoire. Peut-on créer du radicalement neuf à partir de rien ? D'un autre côté, l'Histoire n'est-elle jamais que le travestissement de l'Ancien ? Car il y a des bonds dans l'Histoire, au-delà de toute évolution, le Néolithique en étant un, l'âge axial un

autre, la construction d'empires universels aussi, et finalement la modernité comme un saut au-delà de la religion, comme investissement du monde, comme rupture incontestable dans une partie de l'humanité et appelée à se généraliser.

Les philosophes tenants de l'idée de sécularisation ne prennent d'ailleurs pas en compte la science et ses effets, tout comme le problème de l'existence de Dieu parce que leur pensée n'est qu'une téléologie centrée sur l'au-delà.

De ce point de vue, la seule idée qu'on puisse retenir de toute cette fermentation intellectuelle des XIX^e^ et XX^e^ siècles est bien l'idée hégélienne qui, épurée, consiste à nier l'au-delà au nom d'une rationalité raisonnable, et de poser Dieu comme une représentation humaine.

Certes, Carl Schmitt pose bien le problème de Dieu dans une théorie assumée de la sécularisation, différente de celle de Löwith, qui est une théologie politique. La souveraineté du peuple provient de celle de Dieu, le monarque ou le président qui sont la même chose, tout autant. Bien plus : « Tous les concepts prégnants de la théorie moderne de l'État, dit-il dans la *Théologie* de 1922, sont des concepts théologiques sécularisés... et le Dieu tout-puissant est devenu le législateur omnipotent. »

Dans celle de 1969, ce qu'on peut retenir, au-delà de sa réponse à Blumenberg, c'est l'idée que le christianisme a une spécificité qui le distingue des autres religions et qui le rend apte à sécréter, non de manière dialectique mais positivement la modernité. Il y a comme un privilège inhérent au christianisme, notamment le catholicisme, à

la différence de la thèse de Weber que pourtant il range dans le camp des sécularisateurs.

Cette idée ainsi que la référence à Weber sera reprise par M. Gauchet dans un livre dense et pénétrant qui se veut une « histoire politique de la religion » et qu'on hésite à ranger dans la philosophie de l'Histoire ou la philosophie de la religion, mais dont les analyses ne sauraient être acceptées par la science de l'histoire des religions. Cet ouvrage s'appuie sur certains résultats de l'ethnologie où il pose que le religieux véridique est celui d'avant l'État, de l'homme du Néolithique, autrement dit du religieux animiste ou magique enfoncé dans la nature immuable et immuable lui-même.

Avec l'État et le Temple et l'apparition de la domination -thème wébérien-, le religieux pur commence déjà à s'effilocher, parce qu'il entre déjà dans la sphère du politique. Mais dans la pensée de Gauchet, ce qui reste valable est son insistance sur le lien social, où le religieux, cela est certain, joue un rôle fondamental et c'est même ce qui le justifie dans le cours de l'histoire humaine, quoique par ailleurs l'appel du monde invisible, l'angoisse de l'homme devant un monde indéchiffrable ou devant la mort, autrement dit la dimension psychologique l'explique aussi largement. On peut reprocher à Gauchet sa sacralisation ou presque de la société, même s'il critique Durkheim dès le départ.

Mais, à mes yeux, ce qu'on peut le plus contester, ce sont deux idées fondamentales, à savoir sa lecture des origines du monothéisme, sa vision du rôle de l'homme

Jésus, et sa théorie de l'Incarnation comme étant à l'origine de la « sortie de la religion », en Occident tout au moins.

La mise en évidence du rôle de Moïse et du rapport avec l'Égypte ne saurait être acceptée du point de vue historique, à moins qu'il ne s'agisse simplement d'une interprétation du récit biblique et de l'analyse d'un mythe.

Car le récit biblique sur Moïse n'est qu'un mythe de fondation, explicable par la fascination exercée par l'Égypte sur les rédacteurs, une pure construction compensatrice et narcissique d'un petit peuple marginal dans l'histoire de cette région du monde. « Le monothéisme » originel n'est qu'une monolâtrie profondément pénétrée par le magisme où ce dieu de la guerre, tout à fait primitif, est convoqué pour unifier une fédération de clans et c'est pour cela qu'il est un.

Il n'a rien à voir par ailleurs avec le dieu un d'Akhenaton qui n'est qu'un dieu cosmique, déjà existant, et que ce pharaon a posé comme le seul dieu. La réaction, du reste, ne s'est pas fait attendre. En ce temps, au IIe millénaire, l'idée ontologique de l'un en soi, appliquée au divin, n'était pas encore de mise.

Quant à l'itinéraire de Jésus, il est tout aussi contestable aux yeux de l'historien en ce que les idées de l'homme-Jésus semblent secondaires dans la construction du christianisme. Seul son itinéraire l'est et, de manière centrale, la crucifixion.

Toutefois, Gauchet a bien saisi l'inversion, combien importante, opérée par Jésus sur l'idée de Messie transférée

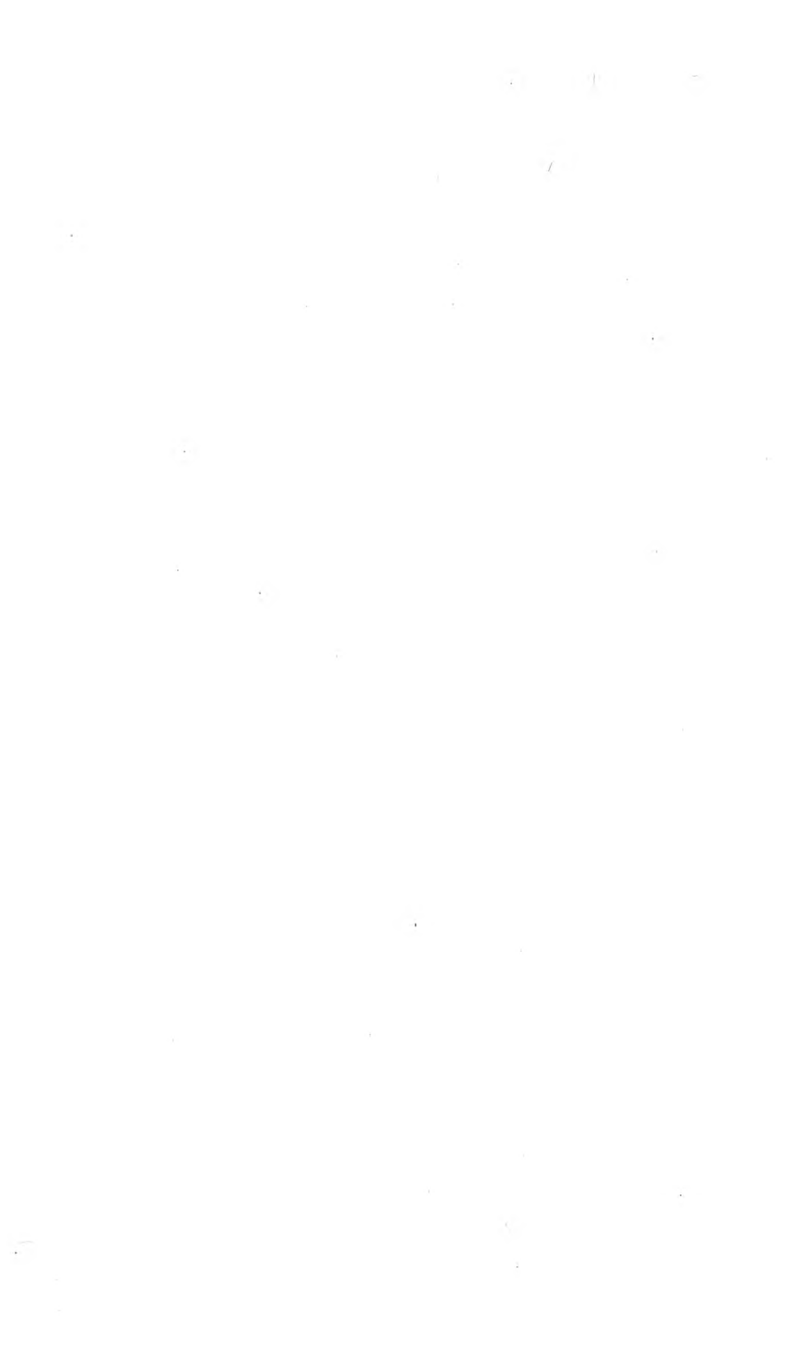
du monde vers l'ultramonde, le Royaume de Dieu, et a tout à fait raison de rejeter d'un revers de main la thèse de Renan qui attribue aux masses juives la projection de l'idée du Messie royal, politique et mondain sur l'homme-Jésus qui visait tout autre chose.

Reste le problème de la diffusion du christianisme qui, lui, a une pertinence historique. Et certes, si l'incarnation a pu jouer un rôle dans la construction de la modernité, ce n'est certes pas dans l'investissement de ce monde-ci par les hommes, mais par son éthique humaniste. Il n'est d'ailleurs pas prouvé que l'humanisme moral de la modernité dérive de l'idée de l'humanité du Christ en tant que Dieu-homme, mais de son éthique encore une fois car il est vrai que celle-ci a pénétré l'histoire tout entière de l'Occident, y compris la moderne mais cela n'a rien à voir avec la maîtrise du monde naturel. Ici, d'ailleurs, l'auteur se voit obligé de recourir à l'idée de Weber, mais cette idée ne procède pas de l'Incarnation, plutôt de la théorie spécifique au protestantisme de la prédestination. Il devient clair que Gauchet peut être rangé dans le courant sécularisateur, quoique de manière originale et incontestablement intelligente. Toutefois, bien qu'il se réclame de Max Weber, on ne saurait annexer la pensée de Weber à ce courant. Elle ne l'est que très partiellement et sa pensée reste collée dans son ensemble à la scientificité historique et sociologique.

Finalement, là où gît l'importance du livre de Gauchet, c'est son constat définitif et vrai que le monde moderne est bien sorti de la religion. Il l'a été de plus en plus depuis

le XVIIIe siècle, en suivant une ligne bien claire et tout à fait décisive. Reste à voir si la sécularité, la libération du poids du religieux, va s'étendre à toute l'humanité et si elle va triompher des résistances.

Appendice



IX. Pertinence et limites des monothéismes[1]

Il est tout à fait nécessaire de replacer dans l'histoire la naissance et les évolutions des monothéismes, même si le point de vue historique, fatalement relativiste, apparaît comme superficiel et extérieur aux yeux du croyant qui remonte aux origines du Temps, à la Création, aux desseins de Dieu, donc à une histoire cosmique linéaire ou cyclique selon les religions. Le point de vue de l'historien est plus modeste, sa vision n'est pas métaphysique et elle se distancie par rapport au donné religieux, se moulant dans la réalité humaine avec ses créations, ses échanges, ses emprunts, son développement. Cela dit, il n'est pas interdit à l'historien de se faire penseur dans un deuxième temps, de porter des jugements, de réfléchir donc sur la richesse du legs religieux de l'humanité avec un cœur à la fois engagé et distant.

1. Conférence prononcée lors du colloque « Monothéismes et Modernités », Carthage, 1995.

Si les religions ont trouvé tant d'échos dans toutes sortes d'humanités et ceci quelles qu'elles soient, c'est parce que l'homme est un animal religieux ou plutôt la religion l'a élevé au-dessus de l'animalité. Par ailleurs, les grands fondateurs qui ont reçu les révélations, parlaient au nom de Dieu ou de l'Être indifférencié : ils sont divins, ils sont la sécrétion de l'espèce, voire de la vie. La Révélation en eux, c'est, au-delà, la révélation en nous qui se répète, disait Hegel, dès lors que nous y adhérons. Ou bien, dit le Coran, parlant du Prophète : « Il croit en Dieu, et il croit pour les croyants » (*Coran*, IX, 61). Mais si la pulsion profonde a l'étincelle du divin dans l'homme, et avant tout dans l'homme fondateur, le contenu des messages divers peut être sujet à l'examen historique en tant que le mouvement de l'histoire est répétition mais aussi création, élimination mais aussi totalisation.

Je dois dire aussi que mon choix de l'intitulé vise à dépasser le monothéocentrisme autant que le sémitocentrisme, sans en rien tomber dans la déspiritualisation. Celle-ci, dans les pays matériellement avancés, révèle sa gravité moins par la perte de la croyance que par le désintérêt vis-à-vis de tout savoir au sujet des religions, exclues ainsi des champs réflexif et épistémologique. D'où la nécessité de présenter au départ une vision historique réfléchie.

Origines du monothéisme sémitique

Il ne provient pas des Sémites orientaux de Mésopotamie hautement civilisés mais des Sémites occidentaux dont on connaît autour de -2000 les Amorrhéens et les Cananéens. Mais les tablettes de Ras-Shamra (-1400) ne signalent pas de monothéisme : elles décrivent un panthéon assez riche dont certains dieux seront appelés à devenir des divinités nationales pour les peuplades qui se sont individualisées à partir de la matrice originelle, sans doute déjà avant cette date. Il est important de noter la présence de deux personnalités divines dont le nom durera, malgré une longue phase d'occultation : il s'agit de *'Elyon* et de *El*, l'un créateur du ciel et l'autre de la terre. Il est probable que les Cananéens les aient sauvegardés mais aussi marginalisés après leur installation en Palestine, après la diffraction des Sémites occidentaux et leur constitution en groupements séparés avec une divinité nationale privilégiée : p.e. Baal pour les Cananéens.

On peut parler d'un modèle proche-oriental général qui se caractérise par l'existence quasi oubliée et lointaine d'un démiurge supérieur et de divinités nationales proches et efficientes comme en Égypte par exemple. Dans l'aire syro-palestinienne, il est loisible d'évoquer un modèle cananéen qui aura joué un rôle jusqu'à l'apparition de l'islam et tout d'abord pour le peuple hébreux. Il est significatif que la Genèse ne parle pratiquement que de *El* ou d'Elohim quand il s'agit d'évoquer les Patriarches, à savoir le fond sémitique commun. Il est encore plus significatif

que Yahvé n'ait fait son apparition qu'avec Moïse, l'unificateur des Hébreux.

Dénomination nouvelle, qui est celle d'un dieu national avec une religion nationale. La différence avec les Cananéens est que le démiurge ancien (*El*) n'a pas été relégué dans les oubliettes, mais les rédacteurs de la Bible l'ont identifié avec Yahvé à la fois pour préserver le monothéisme national et pour enrichir la personnalité de Yahvé-dieu de la guerre, exclusif pour son peuple- par l'introduction de la démiurgie créatrice universelle, toujours attachée à *'Elyon* et à *El*. On ne saura jamais s'il s'agit là d'un emprunt aux Cananéens judicieusement géré ou de la persistance chez des Bédouins conservateurs d'une croyance sémitique ancienne à coloration monothéiste existant même avant Moïse. Dans certains versets de la Genèse et des Psaumes, *'Elyon* et *El* sont manifestement séparés dans leur personnalité et fonction mais artificiellement fondus dans une visée monothéiste. Là n'est pas l'essentiel cependant : ce qui est neuf avec Moïse, c'est sa rencontre avec le Dieu invisible, c'est l'introduction du phénomène de la Révélation directe d'un message incluant les éléments fondamentaux de la croyance et de la morale. Le monothéisme à ce stade ne dépasse pas toutefois le caractère exclusivement national de ce Dieu, Dieu de la guerre et de la réussite historique. Révélation, éthique, exclusivisme, devoir absolu d'obéissance sont donc les fondements de ce monothéisme primitif et apparaissent comme une innovation dans l'horizon proche-oriental. Il est vrai que dès le départ il s'est montré

branlant et qu'il a continué à l'être jusqu'au temps des prophètes (VIII^e^-VI^e^ siècles) parce que la coexistence en Palestine avec des peuples civilisés et polythéistes fit émerger l'aspiration très humaine du peuple d'Israël, lui-même sédentarisé et normalisé, à adorer des divinités répondant mieux aux désirs de sécurité, de beauté, d'amour, de survie, tels Baal ou Astarté.

L'exception monothéiste s'avère ainsi dès le départ frustrante vis-à-vis du concret et de l'humain et elle le restera constamment, jusqu'au XIX^e^ siècle avec le maraboutisme islamique qui est à l'évidence un polythéisme déguisé.

Le yahvisme ancien qui a failli ainsi être débordé par les dérives populaires a été sauvé par les réaffirmations véhémentes des prophètes d'Israël. Au-delà, ce même prophétisme a tenté une universalisation de la personne divine par un élargissement et une purification de la notion du Dieu unique, en même temps que par un approfondissement de l'éthique. Mais, à mon sens, tout cela s'est fait aux dépens de leur propre peuple dont, au nom de Yahvé, ils ont présenté une image terriblement dépréciative, appelant sur sa tête la destruction extérieure. Autre dimension du monothéisme et du prophétisme, où que ce soit, est cette dureté vis-à-vis des congénères au nom d'un sentiment de vérité d'autant plus contesté qu'il est difficile à assumer. Dans un certain sens, le monothéisme est autodestructeur. Le côté supérieur du prophétisme d'Israël, l'élévation du yahvisme au-dessus de ses racines primitives, la tentative de se libérer du poids de la Loi,

tout cela a eu une efficience éphémère sur le temps réel et la religion positive, puisque le prophétisme a été contrebattu et vaincu par Esdras et Néhémie et qu'il y eut retour à la Loi et à l'organisation.

Certes, les écrits des prophètes ont été intégrés dans le corpus biblique, certes aussi lorsque le judaïsme s'est constitué autour des IVe-IIIe siècles (et pas avant), l'universalité de Dieu, legs du prophétisme, ne fut jamais affirmée avec autant de force. Car elle devint universalité de droit et de fait, unicité véridique et générale pour toutes les nations, rejetant dans le néant tous les autres dieux. Mais, on le voit bien, l'exclusivisme s'élargit non pas seulement au niveau de la personne divine, mais dans le regard des Juifs après la Captivité et le Retour sur les autres nations, placées toutes dans l'erreur, dans une vision aigre de mépris. Tournant grave pour les destinées du peuple juif qui devait fatalement le clouer à son ghetto historique, mais susciter dialectiquement des levées monothéistes plus larges et plus amples dans ce même Proche-Orient sémitique.

Le monothéisme iranien

À vrai dire, si le Proche-Orient, sur ses marges, a été le berceau du monothéisme (Moïse, -XIIe siècle), s'il a eu comme vocation de le renouveler et de l'élargir avec le christianisme et l'islam, il n'en fut pas le seul lieu d'émergence pas plus que le monothéisme dans sa globalité ne

s'identifie à la seule aire ouest-sémitique. On oublie trop souvent que beaucoup plus loin, à l'extrême du Moyen-Orient, vers le nord-est iranien (Khurâsân), se produisit la levée proprement monothéiste de Zoroastre (Zarâthustra) autour du -VIII[e] siècle, certainement sans aucun rapport avec le courant yahviste. Le cadre humain et culturel au sein duquel évolua le zoroastrisme fut l'héritage aryen irano-indien déjà constitué avant la poussée vers le sud des nouveaux peuples. Certes, pendant un millénaire, cet héritage matriciel a eu le temps de se remanier, de se structurer, de se différencier mais il sauvegarda ses directions essentielles.

Le rôle de Zoroastre fut énorme. Il affirma l'existence d'un Dieu unique, Ahûra-Mazda, dont il recevait des Révélations et dont il était le Prophète. Ahûra est entouré d'Archanges qui le servent, il n'y a pas de lutte dualiste entre Dieu du bien et Dieu du mal, telle qu'il en existait dans le très vieux legs aryen et qui réapparaîtra plus tard. Seul Dieu existe, principe de tout, et lui seul préside à la résurrection, au salut ou à la damnation. Aussi bien c'est la première fois qu'apparaît un monothéisme comme religion de salut, de même que ce modèle de personnalité prophétique semblable à celle de l'islam, de même qu'enfin une angélologie. Génie religieux admirable de créativité, armé d'une foi très forte envers son Dieu ! Quand la Révélation se tarit, Zoroastre souffre et implore le retour de la parole, comme on le voit dans les *Gâthâs*. Encore une fois, à quinze siècles de distance, le parallélisme avec Muḥammad est frappant.

Mais revenons à l'alchimie de la créativité. La présentation la plus convaincante, quoique trop systématique, en a été faite par G. Dumézil. Zoroastre a opéré une transmutation et une fusion du legs polythéiste et trifonctionnel irano-indien dans la seule personne de Ahûra-Mazda. Varuna -dieu de la souveraineté et de la force créatrice- et Mitra-dieu contractuel et rassurant-tous deux présents dans les Ṛg Védas, se fondent dans le seul Ahûra, le dieu unique. Dumézil retrouve aussi dans les Archanges entourant le Dieu les anciennes divinités secondaires transformées en entités abstraites représentant la Bonne Pensée, l'Ordre, la Puissance. Les dieux fonctionnels, grands et petits, subissent ici une métamorphose parce que s'y introduit la finalité morale. Ce qui était idéologie masquée par la religion devient une foi, notion fondamentale de tout monothéisme. La hiérarchie sociale disparaît, car tous les croyants sont égaux devant Dieu. C'est dire qu'avec le zoroastrisme, nous avons affaire à un monothéisme authentique et en avance sur son temps, extraordinairement pertinent sous bien des rapports.

Monothéisme et prophétisme

Presque toutes les pratiques populaires religieuses ou parareligieuses sécrètent des prophètes prédisant l'avenir. Il s'agit là de phénomènes divinatoires sans grande pertinence spirituelle. Le monothéisme yahviste d'Israël a connu des groupes de marginaux proches du peuple, les

nabiim, apparemment ignorants et au comportement primitif paramystique (danses éperdues comme celle de Saül, etc.). La religion officielle les marginalisait, bien qu'on trouve un *nabî* aux côtés de David attaché à sa cour, soit un homme de Dieu. C'est avec les grands prophètes (Amos, Élie jusqu'à Isaïe) qu'émerge la vraie prophétie en Israël dont nous avons évoqué l'appel et la valeur de cet appel. Ils ont été les restaurateurs du yahvisme tout en le spiritualisant. Mais ils ont lié leur apostolat a des problèmes immédiats de politique étrangère. Sur le plan religieux, soulignons qu'ils se posèrent comme des inspirés de Dieu, parlant au nom de Yahvé par l'effet de Révélations. Mais leur apport se perdit par la restauration ou plutôt par l'instauration de la Loi.

Les prophètes d'Israël ne sauraient à mes yeux être inclus dans le prophétisme fondateur dont les modèles-types sont Zoroastre et Muḥammad. Max Weber l'avait compris, sauf qu'il introduit dans la prophétie le Bouddha, ce qui pose le problème de savoir s'il faut élargir où rétrécir le concept et quel contenu il convient de lui donner. Dans l'horizon du monothéisme, le prophète est fondateur et il se pose comme Envoyé par l'unique divinité transcendante dont il reçoit les Révélations. Lorsque la Révélation est novatrice, cohérente, extensive, fondatrice enfin d'une autorité et d'une postérité, alors il s'agit d'une authentique prophétie. C'est pourquoi il est compréhensible que Max Weber ne range dans cette catégorie, quoiqu'il justifie cela d'une autre manière, que Zoroastre et Muḥammad. La similitude entre les deux est frappante par de nombreux

aspects, bien que l'héritage reçu et remanié ne soit pas le même. Coulée de la Révélation, interruption à certains moments, extrême attachement du Prophète à son Dieu, obligation d'obéir à ce que celui-ci édicte par la bouche du Prophète, milieu social similaire d'éleveurs haïs par le Prophète qui regarde vers la Cité... Mieux encore : ici et là, il y a prise de position vis-à-vis du politique. Zoroastre est antipolitique et il ne l'est pas. Muḥammad était antipolitique et est devenu politique. Pour l'un comme pour l'autre, la violence n'est pas une valeur en soi, elle ne le devient que si elle est mise au service de la religion pour combattre les mécréants. Le Prophète de l'islam a instauré le *jihâd*, mais il ne voulait pas bâtir un empire ni peut-être même un État, tout au plus unifier une nation par la religion. Mais si l'islam prophétique a perduré grâce à l'institution impériale, le zoroastrisme est pratiquement mort par le retour des *daevas* anciens et du dualisme sous les Achéménides, quoique la référence à Zoroastre soit restée. L'État ne l'a pas soutenu parce qu'il ne l'a pas fondé, alors que Muḥammad a fondé des structures qui ont rapidement évolué en État et en empire. De ce point de vue, le zoroastrisme pourrait ressembler à un yahvisme mosaïque qui se serait perdu sans l'action des prophètes et plus tard le corset de la Loi qui, plus qu'autre chose, dans sa rigidité même, a sauvé le peuple juif de la disparition.

La vision wébérienne de la prophétie se ramène à deux types idéaux : la prophétie exemplaire incarnée par Bouddha et celle éthique incarnée par Zoroastre et

Muḥammad. Les deux visent le salut, mais le Bouddha agit par son exemplarité et ne se réfère pas à une mission divine ni n'appelle à un devoir « éthique » d'obéissance. Dans le second cas, Zoroastre et Muḥammad se posent comme les instruments annonciateurs de Dieu et de la volonté d'obéissance comme « devoir éthique ». Il est frappant que Max Weber n'inclut dans sa typologie ni Moïse ni Jésus, peut-être parce que le premier n'avait pas fondé une religion de salut et que le second a été divinisé. Mais, à mon sens, il faudrait les ranger dans la catégorie des grands prophètes fondateurs ou de mission. Le yahvisme a en effet évolué en religion de salut et Moïse répond bien à la caractérisation de Max Weber. Jésus dans ses *Logia* se définit comme Envoyé du Père c'est-à-dire de Dieu créateur. La notion de Fils n'avait pas la résonance qu'on lui a donné et l'Incarnation est apparue plus tard. Je ne suis pas non plus en accord avec Weber au sujet du concept « d'éthique » qu'il limite au devoir d'obéissance au Prophète et, par-delà, à Dieu. Concept réducteur donc et péjoratif, où l'on retrouve sa conception du Dieu monothéiste comme despote, reflet du potentat oriental des zones « civilisées », et la définition de la genèse du monothéisme comme étant la sécrétion des zones en contact avec les centres civilisés mais « irrationnelles ».

Le concept « d'éthique » selon la terminologie wébérienne réduit à l'obéissance – sous-entendu aveugle – ne tient pas à l'examen. Ce à quoi appelle le monothéisme évolué, c'est la croyance, ou mieux la foi, c'est-à-dire la profonde adhésion intérieure : confiance dans le Prophète

et abandon à la face de Dieu. Le devoir d'obéissance vient par après.

Dieu dans le monothéisme

Le monothéisme, comme c'est évident, implique la croyance en un seul Dieu, personnel, transcendant, c'est-à-dire distinct du monde et non pas absent ou paresseux comme le Brahma ou le Père de la Gnose. Il a d'autres attributs ontologiques ou éthiques incarnant ainsi l'immense arc-en-ciel des valeurs dans son propre être.

Ontologiquement et dès lors qu'il s'universalise, il dépasse les anciennes dualités entre démiurge et dieux ou entre Dieu du bien et Dieu du mal. Par ailleurs, le monothéisme est centralisateur de l'éthique et de la conception du divin, en ce qu'il opère comme un champ de forces unificateur, à l'encontre du polythéisme où le nombre des dieux et leur fonctionnalisme font émerger des orientations diverses qui écartèlent le paysage divin. Certes, le polythéisme pouvait se montrer efficace dans la vie ordinaire des hommes, si diversifiée dans ses soucis, et donc susciter la plus belle des piétés. Mais, dans les Panthéons, la hauteur de vues n'apparaît pas et pas davantage la profondeur d'attachement d'âmes d'élite apte à se répandre chez le plus humble des hommes. Cette hauteur de vues, on la rencontre toutefois dans l'effort théologique symbolisateur des penseurs polythéistes, en particulier en Égypte, mais aussi en Inde dans la *Bhagavâta Gîta* par exemple, quoique

l'unicité de Dieu soit une création moyen-orientale ignorée de l'Inde. Or le monothéisme est immédiatement éthique à partir du texte fondateur : les Dix commandements, les *Gâthâs*, les Évangiles et le Coran, en ce qu'il appelle à une moralité supérieure qui représente un grand progrès humain. D'un autre côté, le sens de l'universalité et celui de l'Absolu sont des conquêtes des monothéismes. Ils sont incarnés l'un et l'autre par Dieu. Mais Dieu les renvoie vers l'humanité, unifiée à travers lui et transcendant ses particularismes. De même, Dieu étant l'Absolu, et l'homme tentant de l'atteindre, il intériorise du même coup l'aspiration vers l'Absolu. Ce sont là des médiations capitales opérées dans le cheminement de la conscience par la religion. L'éthique peut se muer en humanisme, l'universalité en une réalité et une croyance séculières, l'Absolu se projeter dans l'art et la philosophie, voire devenir une aspiration confuse et enfouie : c'est par une traversée des monothéismes que cela pouvait se faire.

Mais les monothéismes ne sont pas des religions constituées dès le départ. Elles évoluent, se complexifiant ou se mutilant par l'action des hommes qui ont tendance à les durcir ou à les systématiser, et à les institutionnaliser. Si dans le judaïsme on constate un repliement sur soi, le christianisme s'est montré comme la plus expansionniste des religions, bien davantage que l'islam qui n'a visé que l'extension de l'empire. Dans quelle mesure aussi, les monothéismes n'ont-ils pas pesé d'un poids très lourd sur leurs adeptes et sur les sociétés qui s'en réclament ? Mais n'est-ce pas le cas de l'hindouisme ?

Le problème de l'intolérance des monothéismes en comparaison avec d'autres courants religieux, tel le bouddhisme, n'est pas si facile à trancher. Il reste que ces religions se sont caractérisées par un sentiment possessif de la vérité, par une exaltation de leur propre identité et donc par une dévaluation de l'altérité. À cela il faudrait ajouter leur immersion dans l'histoire qui est univers de la lutte. Plutôt que comme des jugements négatifs, il faudrait prendre ces considérations comme l'expression d'une ambivalence au sein des monothéismes et peut-être de toute religion.

Le monde chinois : des religions sans Dieu ?

La Chine a connu davantage des philosophies que des religions. Confucius était avant tout un sage, le bouddhisme chinois a été développé et enrichi par des philosophes, non des théologiens, et Lao-Tseu était également un penseur. Mais si le Bouddha, né en Inde, a été le prophète « exemplaire » d'une religion sans dieu, il incarna de plus en plus le principe du divin, de même que Lao-Tseu a été divinisé par telles tendances du taoïsme. Tout cela n'a en rien empêché l'admirable développement spirituel, moral, intellectuel de la Chine médiévale et moderne (jusqu'au XVII[e] siècle). Le courant le plus intéressant, élitaire, était représenté par le néo-confucianisme des XI[e] - XII[e] siècles. Le confucianisme a été pénétré par le bouddhisme qui ne l'absorba pas mais y déposa son

empreinte, ce qui le transforma légèrement. L'élite pensante chinoise, hostile au bouddhisme, en acceptera une part à travers le filtre du confucianisme renaissant, mais elle évoluait dans un monde sans dieu. Pour elle, l'univers contenait en lui-même son propre principe organisateur et évolutif, qui n'avait rien de divin. Et ce n'était là ni du mysticisme ni du panthéisme, mais une vision extrêmement moderne, préfigurant les intuitions de la cosmologie toute récente qui d'ailleurs n'est arrivé à aucune pensée définie. Le bouddhisme philosophique a réfléchi aussi sur les cycles du cosmos et sur le Temps. D'une manière générale, la Chine a connu et vécu la catégorie du religieux, mais un religieux sans dieu transcendant. Ses démarches philosophiques, tout à fait authentiques, ne se sont pas coupées du terreau religieux. Il y avait une interaction entre les deux sphères, tempérée par une conscience remarquable de la liberté de penser. Au niveau le plus élevé, c'était le monde de la profondeur. Au niveau populaire, c'était l'effervescence attractive des multiples croyances, bouddhisme et taoïsme. Seul le christianisme a été refusé, parce qu'exprimant un mode du croire et du penser non pertinent pour l'âme chinoise. Et si l'islam a été accepté par une minorité, c'était pour des raisons historiques et géographiques. Pour finir, la Chine s'est laissée, pour l'avoir voulu, recouvrir par l'idéologie marxiste.

Voilà donc un monde, une autre planète, disait Leibniz, qui a abrité et développé de très grands courants de croyance extérieurs, bouddhisme et marxisme, mais qui s'est montré apte à sécréter d'autres – confucianisme et

taoïsme – les tirant de son propre fond. Et ceci dans la plus enrichissante des coexistences, car même le marxisme, intolérant par essence, n'a pu extirper de l'âme chinoise son enracinement le plus ancien. Belle leçon à méditer de cette double expérience : d'abord celle d'un autre possible que la pensée grecque et les certitudes des monothéismes, ensuite que dans les esprits des peuples rien n'est destructible et tout perdure, prenant un autre visage ou dérivant dans l'inconscient, dans une indéchiffrable alchimie.

Modernité et monothéismes

Jusqu'au XVIIe siècle au moins, la Chine a été en avance sur l'Occident, du moins globalement, puisque dès le XVIe siècle l'Europe a enregistré des pointes d'avancée : expansionnisme au-delà des mers, conquêtes intellectuelles et artistiques et dès avant, au XVe siècle, conquêtes techniques mises au service de la violence et de la volonté de puissance. Ce n'est qu'au XVIIe siècle qu'émergea la science en même temps que s'affirmait la philosophie moderne. Mais dans la répression et la peur, comme on le sait. Or ce renouvellement, se prolongeant, jeta les fondements du monde moderne. Pourquoi en Europe et pas en Chine et si c'est en raison du monothéisme, pourquoi pas dans le domaine de l'islam ? Les raisons en sont multiples : la Chine était une et stable, elle se suffisait à elle-même, l'Europe était multipolaire, avide et insatisfaite ; elle eut alors accès à l'héritage grec pour en user et le

dépasser, mais tout autant au chinois et à l'arabe pour le convertir vers des buts pragmatiques.

Parce que la Chine est allée au bout de la pensée humaine dans sa vision primordiale de l'univers, un univers recelant en lui-même son principe d'être, elle n'éprouva pas le besoin de convertir son intuition en un savoir tronçonné. La notion de science, en Europe, a été empruntée aux Grecs et aux Arabes et l'idée de loi peut-être à l'héritage biblique. Sa mise en œuvre, efficiente, progressive et sûre, a été une grande entreprise d'humiliation de la pensée dans son aspiration à atteindre le fond des choses.

L'Occident, de par ses racines chrétiennes et son adoption du statisme cosmologique aristotélicien, était ligoté dans son explication du monde par la pensée simpliste de la Genèse et par la théorie des sphères d'Aristote. C'est par réaction contre la faiblesse d'un tel héritage et dès lors que l'aspiration au savoir s'est faite jour que s'imposa un esprit de recherche dans d'autres voies.

La modernité scientifique lui a été donc imposée par cette faiblesse originelle mais à un moment d'épanouissement de l'énergie créatrice, grondement de tonnerre d'une barbarie à peine dépassée par l'effort de quelques hommes guettés par la répression de l'institution ecclésiale. Et pourtant, combien d'artistes renaissants, combien de penseurs et de savants, de Raphaël à Newton, étaient pénétrés de la spiritualité chrétienne la plus profonde ! À tel point qu'on peut se demander s'il n'y a pas un lien subtil entre l'interrogation métaphysique religieuse, voire la foi, et l'interrogation scientifique et ceci de Newton à

Einstein. Plus tard, au XVIIIe siècle, émerge la cassure, et subrepticement les avancées du savoir au XIXe siècle ébranlent le socle de la croyance. Ce qui est sûr est que dès l'origine, la modernité est née dans le paradoxe et la dialectique, et je parle de la modernité sous tous ses aspects, c'est-à-dire d'une cascade d'éléments réagissant l'un sur l'autre et qui, au bout de quatre siècles, ont déchristianisé l'Occident.

Or la spiritualité projetée sur Dieu n'a pas besoin de la certitude de sa vérité : on soliloque avec lui dans la douleur de vivre et de mourir. L'émotionnel survient avec la parole divine et l'évocation du fondateur. À mes yeux, il n'est pas communautaire, mais il représente une des plus hautes cimes de la solitude de la personne humaine. Et cela, aucune modernité ne peut le tuer.

Table des matières



HICHEM DJAÏT

PENSER L'HISTOIRE, PENSER LA RELIGION

Ce livre explore certains fondements du monde historique et de ses forces agissantes.

Hichem Djaït analyse d'abord la question du déplacement des hommes, des migrations et des conquêtes comme deux ressorts fondamentaux de la dynamique historique. Ensuite, il s'attache à cerner les deux notions essentielles d'Occident et d'Orient à l'échelle mondiale.

Dans une deuxième partie, c'est la religion et le religieux qui tiennent la place centrale. L'auteur traite des origines et de l'évolution du christianisme, tout autant que de l'évolution de l'islam dans l'histoire et dans la pensée des théologiens et des philosophes.

Les rapports entre pensée philosophique et religion sont ici abordés durant l'époque moderne, en Occident précisément car c'est là qu'est apparu le processus inédit de la critique de la religion qui a conduit à ce phénomène unique dans l'histoire : « la sortie de la religion ». L'auteur analyse de manière systématique et évolutive les lignes essentielles de la pensée fondatrice de cette critique.

Historien, Hichem Djaït s'est toujours intéressé à la philosophie sous tous ses aspects, notamment dans son lien à l'histoire. Appartenant lui-même à deux cultures pleinement assumées, l'islamique et l'occidentale, il s'est nourri des deux, y élisant ses thèmes et exemples. Dans cet essai, l'auteur élargit les perspectives et propose des idées nouvelles, tout en poursuivant son dialogue avec les historiens et les philosophes.

22 DT

ISBN 978-9973-19-826-6
N° d'éditeur : 010970

